

《崇聖道德報》及其時代意義研究^[1]

謝崇耀

中正大學中文所博士生

摘要

日治末期台灣社會與文化面貌已大幅變遷，但對於台灣漢儒而言，其對於理想世界的堅持依舊如故，本文旨在探討此期之儒教推廣雜誌，同時也是最後停刊的古典文藝雜誌^[2]——《崇聖道德報》之創辦背景、動機、發展歷程、主要內容與功能等。

其次，該報堅持使用古典語文、提倡傳統道德雖對漢文教育與社會教化有正面意義，但其拒絕白話文，否定新文化運動，與「崇聖會」的親日背景似乎隱含部分關連性，本文也將觸及此議題。而該報之內容特色主要有三：（一）能在刊載內容上，考量讀者資質，將理性、中性與非理性的各類型作品羅列並置。（二）取材與撰作之方式多元，並廣泛接受各地投稿，展現兼容並蓄的一面。（三）後期部分內容質變，顯見國家機器對於載體的嚴重干預。

另外，該報除有跟善書類似的道德教化之目的外，也提供漢儒思想與文學交流的空間。故本文最後期以闡發《崇聖道德報》於思想史與文學史上的時代意義與價值作為收束，突出漢儒在理念的堅持下，對於社會風氣與傳統文化的可能影響，以及該報提供古典文學創作的空間，尤其以古典詩之刊載為主，對於日治末期的古典詩壇而言，實具有重大意義。

關鍵詞：崇聖會 崇聖道德報 儒教 古典文學 傳統文化維繫

[1] 本文承蒙兩位匿名審稿委員諸多寶貴意見，而得以進一步深化研究觸角，促進研究品質的提升，謹於此誠摯感謝。

[2] 日治時期台灣的古典文學雜誌當以1930年起即創辦的《詩報》最為重要，該雜誌於1944年9月停刊，雖比1945年1月停刊之《崇聖道德報》早4個月停止發行，但1944年至1945年間台灣已正式捲入二次大戰中，在盟軍轟炸頻繁、日軍敗象漸露、全島進入動員的情況下，社會各層面的發展必然趨於停滯，於此之際，《崇聖道德報》雖較晚停刊，但並無法超越《詩報》到終戰前實質上對台灣古典文學的影響力與貢獻。然《詩報》早已獲得重視，《崇聖道德報》的價值則顯然尚未被全面肯定。參見《詩報：日治時期台灣傳統文學大成(1930-1944)》（台北：龍文，2007）第1號（昭和5年10月）至第319號（昭和19年9月）。

《崇聖道德報》及其時代意義研究

一、前言

《崇聖道德報》是日治時期台灣儒教信奉者，結合善書推廣模式與報刊體制形式，藉以抒懷發議並實踐其淑世理想的刊物。該書由1939年3月至1945年1月，共發行71號，^[3]與《三六九小報》、《詩報》、《風月報》皆是日治時期民間經營而能維持長期發行的刊物，但其在早期之史料文獻中卻常被忽略。^[4]

該報近年來雖已獲得宗教與文學等領域學者的重視，如李世偉於《日據時代台灣儒教結社與活動》、翁聖峰於〈日據末期的台灣儒學——以「孔教報」為論述中心〉、〈評《日據時期台灣儒學參考文獻》——兼論續編的可行方向〉^[5]等文中皆有所論及，至於《台灣歷史辭典》也有黃美娥之介紹。然有關《崇聖道德報》之專題研究，至今尚未得見，不過由類似以儒教活動為議題之研究於近年已相繼問世可見，該報確實具有相當之研究價值。

除上文所述外，如學位論文有川路祥代之《殖民地台灣文化統合與台灣傳統儒學社會》，^[6]該論文除觸及「孔教會」與官紳間文化走向統合的現象，並客觀的探討以儒者為主的台灣鄉紳之活動模式，另外蘇秀鈴之《日治時期崇文社研究》，^[7]則在其指導教

-
- [3] 見黃美娥〈崇聖道德報〉，許雪姬總策劃，《台灣歷史辭典》（台北：文建會，2004）頁728，稱該雜誌「內容極多刊載善惡報應故事，幾近於善書。」而其刊行截止日由文獻可見應為1945年，而非1942年。
- [4] 見盛清沂、王詩琅等編，《台灣史》（南投：省文獻會，1977）頁611-612中所記載之定期刊物數百種，未見其紀錄。再如台灣省文獻委員會編，《台灣近代史》（南投：台灣省文獻委員會，1995）頁285-287，亦無相關刊行記錄。僅台灣省文獻委員會編：《台灣省通志 文教志 文化事業篇》（南投：台灣省文獻委員會，1973）頁160，將之列於「宗教體育類」而忽略其文學、學術上之意義。
- [5] 見翁聖峰，〈評《日據時期台灣儒學參考文獻》——兼論續編的可行方向〉，《中國文哲研究通訊》11卷1期（2001.03），頁169-186。翁聖峰，〈據末期的台灣儒學——以「孔教報」為論述中心〉，《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集（上）》（台南：成功大學，1997.06）。
- [6] 見川路祥代，《殖民地台灣文化統合與台灣傳統儒學社會》（台南：成功大學，2001.07）。
- [7] 見蘇秀鈴，〈日治時期崇文社研究〉（彰化：彰化師範大學國文研究所碩士論文，2001.01）。

授施懿琳的研究基礎上，^[8]更詳細的剖析「崇文社」之活動，並由儒者氣節與維繫漢文的角度，闡述台灣儒者偏向文化對抗的行為模式，關於「崇文社」之論文尚有李世偉之〈日治時代文社的研究——以「崇文社」為例〉^[9]等數篇，皆為本文提供良好的參考依據。

就《崇聖道德報》可供探究的方向而言，所謂善書「是以因果報應和地獄刑罰作為立論的基礎，希冀對相信者產生心理上的壓力，再配合宣講團和團體的力量，讓信徒在行為上有所約束。」^[10]在文體形式上具有較強的大眾性格，內容則往往能反映時代思想。^[11]而《崇聖道德報》除了延續善書常見之善惡報應內容，反映當時台灣儒者的價值觀念外，其與善書主要區別之處，便是書中也有相當篇幅提供推廣儒家思想與古典文學，加上其長期刊行，見證了二次大戰、軍國主義與皇民化運動對台灣發行刊物的影響，同時與《南瀛佛教》、《台灣教會公報》等，可反映當時台灣出版業界之實況與宗教活動多元的面貌，故可謂兼具出版、宗教、思想、文學等多重價值的日治時期研究史料。

至於《崇聖道德報》的研究定位與背景方面，基本上由日治初期開始，儒學便已全面退出官方教育主流，古典文學也必須面對日語以及新文學的挑戰，有關新舊學的衝突議題，於1900年日治初期即已開始，但當時熟悉漢文的人口仍相當多，書房也保有一定數量，故台灣社會，尤其在都會區以外，其實仍保有相當程度的傳統社會面貌。^[12]

[8] 見施懿琳，《從沈光文到賴和：台灣古典文學的發展與特色》，（高雄：春暉，2000），頁271。

[9] 見李世偉，〈日治時代文社之研究——以「崇文社」為例〉，《台灣風物》47卷3期，1997.09，頁19-20。

[10] 見宋光宇，〈從最近十幾年來的鸞作遊記式善書談中國民間信仰裡的價值觀〉，《宋光宇宗教文化論文集》（宜蘭：佛光人文社會學院，2002），頁145。

[11] 見酒井忠夫，《增補中國善書の研究（上）》（東京：國書刊行會，1999），頁1。

[12] 見謝崇耀，〈日治初期新舊學之爭之時代意義與影響研究〉，「嘉義：台灣人文研究新境界研究生學術研討會」，2006.12.17，頁5。另可見陳子珊：〈論新學宜如何振興〉，《台灣日日新報》，1900.11.21，云「蒼黎百姓各懷異心，僻壤遐方，未知向學，其他如街長庄長紳士紳商之流，學又各泥於舊聞，沾於舊習，昧新學之要旨，妨文明之施設。」

到了日治中期，隨著統治權的穩固，儒學重要根據地之一的書房，幾乎全部被公學校取代，或成為受法律限制的代用公學校，原附屬於儒家文化的詩社活動在1924至1937年雖被公認為活動「高峰期」，^[13]但卻逐漸流於競技遊藝性質，真正能展現儒學內涵的活動卻發展有限，大抵上此期儒學活動的主要代表為「台灣文社」與「崇文社」，前者曾刊印《台灣文藝叢誌》，後者除利用報刊發表徵文內容，也多次刊印紀念集。其他相關之古典文學刊物還包括《台灣詩薈》、《三六九小報》、《台灣詩報》以及《詩報》等，《台灣日日新報》、《台南新報》等報刊也是重要的發表園地。

而1937年戰爭全面爆發後，台灣也隨之進入日治末期，此時殖民者對思想與活動的限制也逐步增加，除詩社活動隨著連續舉辦14年的「全島詩人大會」的停辦而逐漸中衰外，相關刊物也必須與國策不相違背，由於日本官方由1890年之「教育勅語」^[14]起，即確認儒教崇高之地位不隨明治維新而改易，故推廣儒學者，相對於新文化運動者而言，在此期仍有相當的活動空間，只是身為被殖民者，態度也不得不隨之屈從，如《孔教報》（1936-1938）在發刊旨趣上便得強調以「涵養日本精神為目的。」^[15]而《崇聖道德報》之發行單位「崇聖會」更是充滿與殖民者合作之色彩。

若單從文化層面觀之，《崇聖道德報》創辦於此期，面對的環境實相當不利，除了要面對殖民者的思想箝制，當時的台灣已離清領時期傳統的「文治社會」甚遠，文壇也以新文學為主，甚至已發展出熟稔日文的台籍作家，古典詩文活動日益縮減。戰爭初期，雖還有若干漢文著作出現，如刊物有《風月報》（《風月》、《南方》、《南方詩集》1935-1944）、《孔教報》、《詩報》（1930-1944）、《南國文藝》等，專著有吳漫沙的《韭菜花》、《大地之春》、施學習的《白香山研究》等。

[13] 見黃美娥，〈日治時代台灣詩社林立的社會考察〉，《台灣風物》47卷3期，1997.09，頁51-52。

[14] 見金培懿，〈日據時代台灣儒學研究之類型〉，《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集（下）》（台南：成功大學，1997.06），頁287。

[15] 見黃美娥，〈崇聖道德報〉，許雪姬總策劃，《台灣歷史辭典》，頁179。

但《風月報》後期已轉型為「開拓純粹之藝術園地，提倡現代之文學創作。」^[16]之雜誌，故能以古典漢文學形式支撐到戰爭結束前的雜誌，應以《詩報》和《崇聖道德報》兩家為主，由此可見日治末期古典文學界日趨孤立的處境與背景，但也因此而使其在日治末期傳統文化研究領域所蘊含的內容，更顯重要。

本文除欲對《崇聖道德報》的創作動機、發行成效、編輯人員、及其對殖民者的態度、內容大要與特色等作史實的探究外，也希望對漢儒在新時代下如何自處與轉型，以及對新文化的態度，對儒教與文學的推廣等問題進行探討，彰顯《崇聖道德報》所保存的豐富文化史料。

二、「崇聖道德報社」之發展沿革

（一）刊行前之歷程

《崇聖道德報》的創刊，可由「崇聖會」的成立與《感應報》的發行，兩方面綜合加以說明：

1、「崇聖會」之成立與性質

1917年「崇聖會」在「瀛社諸同人，及大正協會會員，與台北老師宿儒，有心世道者。」的鼓吹下創立，其宗旨在「施行釋典經營文廟」，首任會長為中村匡，每年秋季進行祭孔大典殖民當局多有代表與會，具有相當之親日色彩。該會起初原本欲擴建孔廟然而因顏雲年之遽世而作罷。1926年經黃贊鈞之奔走與辜顯榮、陳培根等人之資助下，「崇聖會」乃以民間之力量建成台北孔廟，^[17]並於次年有「孔道宣講團」^[18]以及「台灣聖教報社」^[19]等附屬機構的成立，並發行《台灣聖教報》，可見「崇聖會」建成孔廟後，運作更顯積極，對北台儒教之推廣頗具貢獻。

[16] 《風月報》後來雖改組為《南方》並持續刊行，但內容已經由原先謝汝銓主編時期的文言、白話兼容，一變為「開拓純粹之藝術園地，提倡現代之文學創作。」見楊永彬，〈從《風月》到《南方》論析一份戰爭期的中文文藝雜誌〉，《風月·風月報·南方·南方詩集 總目錄·專論·著者索引》（台北：南天書局，2001），頁72。

[17] 黃贊鈞，〈台北聖廟沿革序〉，《瀛洲詩集》（台北州：光明社，1933），序言，頁6。

[18] 見〈台北孔道宣講團一週年紀念會〉，《台灣日日新報》，1923.10.22，4版。

[19] 見〈台灣聖教報社成立序〉，《台灣日日新報》，1926.03.29，4版。

「崇聖會」屬於儒教組織。清領時期的台灣除儒教外，尚有基督教、天主教以及佛、道組織，但由官修方志可見，儒教乃官方認可的正統，故無須與其他宗教並列，以《台灣府志》為例，儒家傳統廟宇被列於「典秩志」中，而又以「文廟」為首^[20]，佛、道寺廟則另立於「外志」，^[21]有關民間信仰行為則多記錄於「風土志」當中。^[22]

日治以後，由於統計調查的需要，以及人類學、社會學等觀念的引進，殖民者對於台灣宗教行為也開始加以歸類比較，如《台灣大觀》有「宗教」一章，^[23]《台灣全誌》有「宗教」一節，^[24]《台灣年鑑》於「社寺」篇下也另立有「宗教」一節^[25]，且皆以「儒教」為日治前台灣傳統宗教之首，而原本即隸屬於儒家價值規範下的神社，如「城隍廟」、「文昌廟」、「武廟」^[26]乃至於「將軍廟」、「萬壽宮」、「景福祠」、「樂成宮」^[27]與諸多善社等民間信仰組織，在歸類時也多被納於「儒教」一類中，另有以「孔教」、「聖教」等稱之者皆然。

就當時台灣儒教的面貌而言，儒教屬於強調社會倫理的宗教，故學者稱之為「純倫理宗教」，^[28]但宗教雖必須以倫理為基

[20] 見高拱乾纂輯，周元文增修，《台灣府志》（台北：文建會，2004），頁289-315。

[21] 同上註，頁378-380。

[22] 同上註，頁316-318。

[23] 見太田猛編，《台灣大觀》（台北：成文，1985（台南新報社，1935原版）），頁66。

[24] 見藤崎濟之助著，《台灣全誌》（台北：成文，1985（中文館，1930原版）），頁131。

[25] 見田中一二編，《台灣年鑑 大正13年版下》（台北：成文，1985（台灣通訊社，1924原版））頁479。

[26] 見橋本白水，《台灣統治と其功勞者》「日治時期台灣文獻史料輯編第25號」（台北：成文，1999）頁53。見山根勇藏，《台灣民族性百談》（台北：南天，1995）（1930初版），頁338。

[27] 見泉風浪編，《台中州大觀》「中國方志叢書 台灣地區 241號」（台北：成文，1985），頁110-117。

[28] 劉寧顏，〈談儒家與宗教的關係〉，《台灣文獻》31卷3號（1970.10），頁6。另有唐君毅：〈中國之宗教精神與形上信仰——悠久世界〉，《中國文化之精神價值》（台北：正中，1953），頁31，云「孔子的宗教……重點是落在人如何踐成體現人世的德行而得以與天道合一。」重點在「人世的德行」。許大同，《宗教學》（台北：五洲，1983），頁98，云「中國儒教最重倫理觀念，差不多一切學說都建築在倫理上。」許地山亦云：「儒教在今日若能成為一種宗教，那他也就是一種具社會靈魂底宗教，他所求底只在社會的安寧。」見林慶彰編，《日據時期台灣儒學參考文獻》（台北：台灣學生，2000），頁982。以上皆是對於宗教化之儒家，以社會倫理為本的類似主張。

礎，倫理學與宗教學之間終究有其差別，畢竟宗教除了論人與人之間的關係，還有人與神、人與自然之間的關係。^[29]有學者將宗教的本質大抵區分為三類，分別為「以神為中心來規定宗教的本質」、「把信仰主體的個人體驗作為宗教的基礎和本質」、「以宗教的社會功能來規定宗教的本質」^[30]。

據此，筆者以為「儒教」實是以「社會功能」為本質的宗教，至於在「神」與「個人體驗」方面，較無一致明確的界定方式。如在「神」的部分，謝汝銓雖云「宗孔子之道者為儒教。」^[31]但明清以後，民間多半有三教合一，融入因果報應與仙佛思想的趨向，^[32]故所崇拜的神明也不僅止於儒家聖賢，而這對許多出身正統的漢儒皆有影響，^[33]黃贊鈞等台灣儒者同樣受此影響甚深，也反映在《崇聖道德報》的內容中。另外，在「個人體驗」方面也是相當分歧的，不論是偏於超自然現象的「扶鸞」，或是如吳了凡在《功過格》中對於行善積德乃能改變命運的報應體驗皆屬之。^[34]

由於儒教以「社會功能」為本質，對政府有利，故中國歷代皆尊崇儒學，儒家思想也一直是中國傳統社會的主流價值觀，而明、清以後，在政府教化政策的支持與影響下，儒學乃進一步被宗教化。^[35]其在官方系統是以孔子為宗師，孔子之門徒與歷代聖哲皆供有牌位加以奉祀，孔廟是官方宣教的根據地，也是祭拜

[29] 見謝幼偉，《倫理學大綱》（台北：正中，1982.06），頁11。

[30] 見呂大吉，《宗教學通論》（台北：博遠，2003），頁69-75。

[31] 見謝汝銓，〈宗教說〉，《崇聖道德報》42號，1942.08，頁3。

[32] 見宋光宇，《宗教與社會》（台北：東大，1995），頁9。另見王汎森，〈道咸年間民間性儒家學派——太谷學派研究的回顧〉，《新史學》5卷4期，1994.12，頁161。酒井忠夫，《增補中國善書の研究（上）》，頁99-112。

[33] 見李世偉，《日據時代台灣儒教結社與活動》，頁239，云：「以一個著名儒教團體（東林黨）的領導者，竟公開宣揚因果報應的觀念，可知『神道設教』的作法，在傳統仕紳、統治階層相當普遍。」

[34] 見宋光宇，〈有關台灣善書的研究與展望〉，《宋光宇宗教文化論文集》（宜蘭：佛光人文社會學院），頁333。袁了凡立三千功後考取舉人，又立三千功而得子，因而發願行一萬善以考取進士，果然應驗，因而由自身體驗確信其報應觀。

[35] 同上註，頁318。

的最高殿堂^[36]並有專屬的器物與儀式，^[37]以羽翼名教，端正世風為目的。但儒教與民間信仰結合後，不論在祭祀場合、依據典籍與崇拜對象方面，發展皆漸趨多元化，甚至難以界定。而「崇聖會」的角色，則類似官方儒教體系的維護者，但《崇聖道德報》的內容，又能不排斥民間信仰的趨向。能同時兼顧官方與民間，應是該報能長期維持的原因之一。

另一方面，由於該會主事者多為當時親日商紳，且第一任會長也公推日人，甚至在禮儀上也多有援用日本儒教湯島聖堂者，可見其與當局的密切關係，故「崇聖會」除作為一「新興儒教結社」，^[38]其所附屬之「宣達團」與《崇聖道德報》，至始即無法擺脫受官方支配的陰影，此必然對該報之運作方向有其影響，以下將再論之。

2、「台灣道德報社」之經營與延續

在《崇聖道德報》刊行之前，「崇聖會」主事者之一的黃贊鈞由1933年起，即已獨立經營「台灣道德報社」並發刊《感應錄》，總計發行3年2個月，共計約十餘萬冊，在發行方式上也採善書模式，可免費索取。^[39]內容除宣揚因果報應之理以使人向善達到社會教化之目的外，也包括「聖教講壇」、「孔教真理」^[40]等內容，以彰顯其推廣儒教的本質。該報在黃贊鈞與周咸熙等社員到福建考察後乃告中輟。

1939年黃贊鈞等回到台灣，李金柯乃與其協商，欲將原先的「台灣道德報社」納入「崇聖會」下，成為共同經營的事業，黃贊鈞以為「正合鄙懷，喜而諾。」^[41]故有「台北崇聖會出版部」之產生與《崇聖道德報》於3月創刊之舉。並開啟了每月持續刊行，長達6年多的事業。

[36] 見黃贊鈞，〈台北聖廟沿革序〉，《瀛洲詩集》，序言：「惟提唱孔教，非重建聖廟不為功。」

[37] 見〈聖教報二卷出〉，《台灣日日新報》1926.11.11，8版，言「台灣聖教報。第二卷又發刊。其中諸圖俱依古例。先為總圖。于其殿內外陳設如禮器。」

[38] 見李世偉，《日據時代台灣結社與活動》（台北：文津，1999），頁63。

[39] 見周咸熙，〈祝道德報再發刊〉，《崇聖道德報》1號，1939.03，頁3。

[40] 見〈新刊紹介〉，《台灣日日新報》，1934.05.19，8版。

[41] 見黃贊鈞，〈發刊弁言〉，《崇聖道德報》1號，1939.03，頁1。其另於頁7有〈本報續刊有感〉，由詩題可見黃贊鈞也是將該報視為《感應報》之接續刊物。

（二）刊行後之演變

1、成員更迭方面

根據林佛國於一周年紀念〈祝文〉^[42]的記載，《崇聖道德報》於1939年創刊時的成員即為原先《感應錄》之編輯人員，包括黃贊鈞、辜捷恩、李金柯、林永楷、許廷魁、周咸熙等人，黃贊鈞在〈追懷故辜菽廬先生〉^[43]中云：「李、許、林、施、歡共事，獨惜周子早齋志。」也可證明這6人團隊的合作關係密切，但之後隨著物故星散，以及新成員的加入，報社成員到結束前已是另一番面貌，以下略述其相關成員，前3者為與報社相始終者，後5人為陸續星散或加入者：（1）黃贊鈞（1872-1954），字石衡，立三居士，金益利商行負責人，著作有《大同要素》等書，對於儒教的推廣不遺餘力，同時也積極參與相關之鸞堂、善社以及「指南宮」、「保安宮」等組織的經營。^[44]1943年時為編輯兼代表，1944年任主筆兼代表者，然實際上由創辦起，黃贊鈞便是該報最重要的核心領導。（2）許廷魁，字駕驚，1944年任編輯兼發行人，其間雖曾短暫赴中國，但基本上仍與《崇聖道德報》相始終。（3）施教堂（1892-？），字錦簪，號石渠、文堂、改名中谷教堂。1944年編輯兼會計，國府遷台後與黃贊鈞共同參與「中華聖道會」的活動。（4）周咸熙（？-1939），字積庵，號元真子。1918年任南港區長，主張「萬教歸儒，五首投地，篤信甚深。」^[45]1939過世，故主要貢獻在《崇聖道德報》前身《感應錄》的編輯上。（5）辜捷恩（1877-1941），字菽廬，舉人出身，原先曾為板橋林家所延攬的名儒，以逸雅書風著稱。後由辜顯榮從泉州惠安家鄉請來，為辜振甫的啟蒙老師，^[46]台北孔道宣講團。^[47]1941年過世，卒年65。（6）李金柯，字怡庭，1909年

[42] 見林佛國，〈祝文〉，《崇聖道德報》12號，1940.02，頁3。

[43] 見黃贊鈞，〈追懷故辜菽廬先生〉，《崇聖道德報》41號，1942.07，頁31。

[44] 見黃贊鈞，《大同要素》（台北，呂瑞廷發行，1949），頁14-15。另可見李世偉，《日據時代台灣結社與活動》，頁243，及王見川之〈序言〉，頁7。

[45] 見元真子作，〈養生莫善於寡慾〉，《崇聖道德報》6號，1939.08，頁26-27，立山居士評。

[46] 見黃天才、黃肇衍著：《勁寒梅香——辜振甫人生紀實》（台北：聯經，2005），頁23。

[47] 見〈萬華孔道講演會〉，《台灣日日新報》，1926.06.08，2版。

國語學校畢業，但39號（1942年5月）後即未於「詩壇」見其作品。46期（1942年12月）編輯人員署名賀年時已不見其姓名，故離社時間約在1942年5至12月間。（7）林永楷（1888-1970），又名凌霜，字節知，號藹園，別號海濱居士，晚號退藏居士，道號覺宇生。龍江書院畢業，曾任佛教專門學院教授、孔子講習會會長、台北孔子廟書記主任、孔道宣講團理事，國府遷台後曾以候補參議員遞補陳屋遺缺，並於台灣大學任教。其於日治初期曾避居大陸，回台後因參與「西來庵事件」被捕，被拘禁十餘年，獲釋後參與「崇聖會」之運作。著作有《素王本紀》、《存養山莊吟草》、《覺宇文存》等，^[48]其雖在18號後即未見作品，但在23號（1941年1月）編輯人員署名賀年時尚可見其在列，不過在35號（1942年1月）的賀年廣告中已不見其名，故離社時間當在1941年。（8）謝汝銓（1871-1953），號雪漁，北台漢學界影響力數一數二的人物，親日色彩濃厚，由日治初期國語學校畢業後即活躍於出版、文學界，曾任《台灣日日新報》、《昭和新報》、《風月報》等報刊之編輯，且不但是「全島詩人大會」台北州的代表，也是台北市協議會議員^[49]，足跡遍及南洋、中國等地。從40號起加入（1942年6月），1943年職稱為編輯員，1944年為編輯囑託（主任），著有《詩海慈航》、《奎府樓吟草》、《蓬萊角樓吟草》等。（9）鄭福波：1943年起任事務員，並無相關作品。

2、出版實務方面

（1）發送範圍與刊行歷程

《崇聖道德報》於1939年3月創刊，爾後每月刊行1號，至1945年1月止。皆採善書模式供讀者來函免費索取，而發行範圍遠達中國、日本等地，^[50]此與莊玉坡之協力密切相關，故黃贊鈞云：

玉坡君為我瀛社友，其見義勇為，行善不倦，世所共認者。如曩之對於愚所發刊感應錄，及今道德報，皆多大援助，極力傳播，如內地、南洋及今海南島，皆廣行轉

[48] 見編輯室，〈林凌霜先生事略〉，《台灣風物》20卷4期，1970.11，頁56。

[49] 見林進發，《台灣人物評》（台北：成文，1999），頁140。

[50] 見李世偉，《日據時代台灣結社與活動》，王見川之〈序言〉，頁7。

送。^[51]

但隨著戰事吃緊，言論管制更加嚴格，故該刊在1941年37號末頁中曾附記如下：「『本報啟事』正在因應新的出版法提出申請，不知能否繼續刊行。」可見時局之嚴峻，然接著由該報繼續刊行，到65號版權頁處增加了「台灣出版會會員番號第10號」的註記，可見證其公開發行的合法地位，但縱使能通過出版審查，卻仍必需面對物資窘迫的時局，故在66-67合刊號中的「本報啟事」即有「縮減頁數24頁與冊數，以延聖教於一脈。」之事，可見其經營之困難與苦心。

該報於1945年1月停刊，並未事先預告停刊啟事，但參考同樣於1945年1月停刊的《民俗台灣》停刊原因之口述資料為「並非受彈壓，係設想戰場化後的社會紊亂，致自動停刊。」^[52]因為當時日本已接近投降，傳聞盟軍將登陸台灣，人心惶惶。如此則《崇聖道德報》之停刊也應是緣於此。

（2）資金來源與出版模式

該報能發行長達6年71號，除了官方與民間的支持外，主事者的毅力與無私也很重要，其中資金的調度尤為關鍵。該報的資金全賴善心人士捐贈所得，由每號封面的「印送者芳名錄」可見，除一般善心人士外，黃贊鈞本人也經常以立山居士的名義列名其中，旅外的莊玉坡^[53]以及「崇聖會」之創始者辜家、^[54]顏家^[55]皆

[51] 見台南 陳明沛寄稿〈見善隨錄〉中黃贊鈞之附評，《崇聖道德報》57號，1943.11，頁20。另可參考莊玉坡，〈贈送道德報於海南島壹週年感賦〉，《崇聖道德報》22號，1940.12，頁39。

[52] 見ねずまさし原作，程大學譯，〈「皇民化」政策與「民俗台灣」〉《台灣文獻》32卷2號，1981.06.30，頁79。

[53] 移居神戶時即經常於在台友人以郵寄詩歌唱和，經營「玉坡貿易商會」，號扇江市隱。後隨日軍到海南島經營商務，曾籌組「壽蘇吟社」，著有《瓊海詩草》，見編者：「介紹」，《三六九小報》，1933.03.26，頁2。根據每期〈印送者芳名錄〉都是以捐贈冊數（一本十錢）作為資助的單位，與實際刊印數量未必一致，莊玉坡每期幾乎都捐贈300冊（即30圓）以上，可謂該報最大支柱。莊玉坡為親日人士，長期追隨日本殖民者的腳步旅居在外，此與「崇聖會」親日之色彩不謀而合，但由其自著刊印之《明心寶鑑》（連載於《崇聖道德報》）、《活嬰寶鑑》可見，莊氏資助該報，除親日色彩的交集外，實也與本身之信仰有關。

[54] 辜家是以辜振甫、辜偉甫、辜斌甫、辜濂松等人的名義長期捐贈。

[55] 見「來函揭登」，《崇聖道德報》16號，1940.06，頁35，刊有顏雲年之後代顏欽賢讚譽該報能振興文化精神，並附贈200圓之內容。事實上，顏欽賢也曾參與扶鸞等民間儒教行為，並擔任當地代天宮「德馨堂」的「輔佐

是長期的支持者。而對印送的要求，該社訂有「印送定價表」以為規範，起初內容為「每冊金10錢，慈善家印送者，最少10冊以上。」但63號以後則要求一次印送必須至少50冊^[56]，可見需求量之大。

以第5號為例，該號單是黃贊鈞就印送2000號，其餘如辜振甫、辜偉甫、^[57]李金柯等「崇聖會」人士分別印送120至150冊不等，總計該號有24人，共印送3195冊，亦即贊助經費為319.5圓。但該報每號都附帶聲明「發表印送回數，由本報酌定之，希原諒。」故實際刊行冊數並無法單方面由印送資料正確得知。

唯一提到詳細資訊者為第65號的〈本報五年間收支決算概要〉^[58]，統計結果為1939至1944年間「每月發行部數3000冊」。總收支為，收入14393.14圓，支出14257.59圓，由此可略見該報每月實際刊行數量以及收支情形。

而若以每冊10錢，已發行65號計算，14257.59圓總計約能刊印142575冊，換算為每號僅能刊行2190餘冊，而該報每號卻能刊行3000餘冊，故每份《崇聖道德報》的價格必在10錢以下，由出版單位並未因此而藏私牟利，可見其盡力行善與刊印的用心。

而該報內容中也常有鼓勵參與捐印與寫作以行善積德的故事與標語，如29號有〈印送善書之報〉一文，32、62號夾以「投稿勸世，功德無量」、「投稿勸世，行善捷徑」等語。由第29號開始，封面內頁除了刊出捐贈者姓名外，也刊出有心藉此祈福的捐贈者，祈福之內容，如「祈妻室病癒暨合家平安」、「祈亡夫姜林鳥冥福」等。

由此可見，一般民眾與投稿者對於《崇聖道德報》在心理上的互利心態，應是其能長期刊印的另一重要原因。對照當時的現代文學刊物，經常只能刊行一、二期就停刊的現象，該報雖在許

宮務兼外總理」，由此可見其對宗教的熱忱，故其對具有部分善書性質的《崇聖道德報》加以捐助的行為，便相當合理。見李世偉，《日據時代台灣結社與活動》，頁249。

[56] 見《崇聖道德報》63號，1944.05，頁32。

[57] 兩者皆印送第5至14號共1500冊，即每號印送150冊，換算後即為每號資助15圓。

[58] 見《崇聖道德報》63號，1944.07，頁32。

多史家眼中看似不能登大雅之堂，但事實上其在民間的接受度與影響力，恐怕是遠超過這些短命刊物許多，象徵意義與實際影響間的落差，亦是值得關注的議題。

（3）刊物旨趣與性質

《崇聖道德報》於封底內頁〈凡例〉中強調該報是以「勸化為主旨」、且「歡迎投稿，但要關心世道人心文字。」「文字以簡易淺明為主，期人人一覽易曉。」而該報所載之內容不論是思想、教化、文學等各方面，也確實多與上述原則一致。

另一方面，該報除了完全使用漢文外，在42號以後，為了貫徹採用文言文的原則，更於〈凡例〉中加註「白話文敬避」的書寫要求，確立該報古典文藝雜誌的性質。且其設有「詩壇」、「文壇」的版面，刊載漢詩文，每期約佔4-8頁。故論《崇聖道德報》的性質，不僅侷限於思想教化而已，於文學推廣與語文採用上，不論正反兩面，皆有其不可忽略的意義，此點下文將有所討論。

三、《崇聖道德報》之創辦動機與疑義斟酌

《崇聖道德報》創辦於1939年，當時台灣已受日本殖民統治44年，島內受到現代化、資本化與殖民教育的長期影響，與清治以前的傳統社會文化風貌已迥然不同。

社會的變遷，經常是難以判斷優劣的，例如：現代化的社會雖然帶來人情的淡薄與犯罪多元化等缺點，同時也帶來了生活便利、環境衛生與教育機會增多等優點。但對於認同傳統社會，並接受傳統士人養成教育的許多台灣漢儒者而言，優劣當然是可以立斷的。

面對傳統社會價值體系的崩解，這些人即使已步入老年，顯然仍有人未喪其志，願意挺身而出，故以下將由內外因素探討《崇聖道德報》成員的創辦動機，並對其堅持漢文是否即具有反殖民動機的問題，提出相關資料與評議，以待公斷。

（一）強化族群認同感

此實屬於儒者面對族群之內在動機，日治末期，台灣社會早已蛻變為受殖民者控制的「國民社會」，傳統的「文治社會」及其追隨者已逐漸凋零，過去以科考功名、儒家教義與詩文活動作為共同文化特徵的台灣漢儒，所面對的是時不我與，由社會主流退居為次級團體的局面。除了有殖民者消滅漢文的舉動，更要承受新文化運動者的批評，故施教堂在〈三週年感賦〉「毀譽無關持正義，利名不記立公論，時流或笑翻陳匣，老輩猶稱入德門。」經常參與崇聖會活動的鄭奎壁也云：「直道無關誰毀譽，苦心只救世危顛。」^[59]可見由於對社會文化的主張不同，漢儒在當時必然常承受著「時流」的批判。

而個別團體為了維繫其文化特色於不墜，往往會藉由認同政治的行為，^[60]透過糾結同好以強化自我認同。「崇聖會」的出現，推行祭孔活動，雖然有與殖民者過從甚密之嫌，但其能行禮如儀，加上按月課題，實皆能喚起族群意識。

如由相關資料可見，當時漢儒曾經為了維繫原有的文化特徵而對於祭孔的儀式產生爭論，1923年《台灣日日新報》報導〈台北崇聖決議 請州知事主祭 改行三躬鞠禮〉^[61]內容是會長辜顯榮為了請日籍台北知事擔任主祭官，乃發動所謂改革派推動廢止跪拜禮，這種試圖與官方拉攏關係的行為，「崇聖會」內部顯然未必全然認同，不然《崇聖道德報》也不必特別轉載中國舊派要角康有為〈請祀孔子仍行跪拜禮〉^[62]的文章，其中有「中國數千年尊孔子，皆跪拜至嚴，凡禮俗非設員所宜及，更非有司所得專。」似乎意有所指。另外如謝汝銓作有〈台南孔子廟聖樂不

[59] 見鄭奎壁〈祝詩〉，《崇聖道德報》36號，1942.02，頁7。

[60] 「認同政治」是各種社會運動必然涵括的部份，目的在廓清主體位置、建立認同作為召喚手段及運動目標。各種運動都會在過程中經歷釐清運動成員之主體處境，塑造新的自我感受，乃至於爭辯認同邊界的議題。參見Brooker, P原著，王志弘、李根芳譯，《文化理論詞彙》（台北：巨流，2003），頁395。

[61] 見〈台北崇聖決議 請州知事主祭 改行三躬鞠禮〉，《台灣日日新報》，1923.06.13，4版。

[62] 見康有為，〈請祀孔子仍行跪拜禮〉，《崇聖道德報》19號，1940.09，頁16。

獨宜為保存且更宜為興起》^[63]也是著眼於漢儒文化特徵保存的議題。

而最終在黃純青〈台北孔子廟祭典盛大舉行〉^[64]可見當時台北孔子廟祭典已改為「新舊折衷禮儀，有參酌東京湯島聖堂祭孔子禮式，唱孔子頌德歌，有參酌本島舊來祭孔子禮式，奏古樂，舞六佾。」雖然由後續記載可見，跪拜禮儀似乎無法保留，但古樂仍得保存，而由相關的討論，不但可使漢儒強化對原有文化特徵的記憶，更能增加認同感。

再如《崇聖道德報》由第5號至第20號，每月皆固定有「崇聖會課題」，22號至43號則每月改以「崇聖會」之附屬機構「猗蘭吟社」之課題，44號以後則回歸創辦「崇聖會」之主要成員「瀛社」，每月刊載該詩社之課題。整體而言，「崇聖會」提供了每月固定課題的空間，正是凝聚族群的重要途徑。

故透過出版《崇聖道德報》，可使同一族群有發表、閱讀與討論的共同園地，進而產生共鳴，覓得生命的安頓處，進一步抵銷新文化運動的衝擊。故個人基於對族群的認同，進而希望創辦相關刊物以維繫與強化這種認同感，正是該報被創辦的內在動機。

（二）實踐社會責任感

上文已提及《崇聖道德報》之創辦旨趣，而這即是其外發動機，進一步探究其原因，民國初年中國「五四」新文化運動和文學革命造成新舊文化間劇烈的變動與對抗，一衣帶水的台灣也有類似發展，面對新文化的浪潮，如「反對舊禮教，提倡個性解放，婚姻自由」等觀念，當時中國「道德學社」的段正元曾批評其「實際上造成男女忽而合，忽而離，無所謂禮義，無所謂廉恥，結果導致男女關係之混亂，這非自由真義，所以，他提倡男

[63] 見謝汝銓，〈台南孔子廟聖樂不獨宜為保存且更宜為興起〉，《崇聖道德報》41號，1942.07，頁6。另可見石陽睢，〈台南文廟的樂歌〉，《台灣風物》1卷1期，1950.11，有關聖樂的研究紀錄。

[64] 見黃純青，〈台北孔子廟祭典盛大舉行〉，《崇聖道德報》57號，1943.11，頁24。

子要有君子德，女子要有淑女德。」^[65]以儒教救世的主張。

而黃贊鈞主張也類似，其於〈發刊弁言〉中云：

惟念世道人心，久陷沈溺，夫子之道，不再行于世。則君臣父子夫婦兄弟之倫，誰復能盡其道。有不相習為惡，淪於禽獸者幾希矣。……輓近為世界潮流之衝動，幾于孝悌忠信，禮義廉恥，喪亡無遺。本報同人，爰不揣固陋。本夫子木鐸斯世之意。計畫續刊道德報，期以夫子之所言所行，備載籍而可考者，撮其要而為淺近說明之俾愚夫愚婦，聞之者亦可以與知，可以能行，庶幾于啟發人心，匡救時弊，或有小補歟，讀者諒之。

許駕鰲於一週年〈祝文〉中也云：

濁流滔滔，沈淪恐多，失而不救，奈彼溺何？^[66]

辜菽廬則於〈祝文〉中言：

世運滔滔，語言嗷嗷，倉頡是貶，怯廬得褒，排孔詆孟，視為鋪糟，聖經賢傳，棄如弁髦……吾輩末學，處此塵囂，心傷板蕩，冀挽狂濤，有關風化，革不辭勞，創刊道德……^[67]

林凌霜〈右雙調 鳳凰台上憶吹簫〉亦云

風教凌夷，世途險惡，迴瀾究屬伊誰，嘆文明流毒，歐美宗師，赤縣河山錦繡，看來似破壁殘碑，心傷也，禍深洪水，務急救時，噫嘻，報頒道德，宣善行嘉言，作世歲規，博歡迎遐邇，歲歲彌彌，吾道欣延一線，如天曙忽現朝曦，私衷頌，中流砥柱，老鳳鳴岐。^[68]

可見參與編輯者雖用各種文體，欲表達之意見無二，皆是傾向以

[65] 見韓星，〈段正元道德思想精義〉，「國際儒學聯合會網站」<http://www.ica.org.cn>，2006.10.11。

[66] 見許駕鰲，〈祝文〉，《崇聖道德報》12號，1940.02，頁10。

[67] 同上註。

[68] 見林凌霜，〈右雙調 鳳凰台上憶吹簫〉，《崇聖道德報》12號，1940.02，頁12。

墮落衰敗來詮釋新文化的發展，也因此而有挽回風氣之期許。

而該報同時有凝聚漢儒向心力的意義，故相關呼應之文在其中亦屢見不鮮，如「崇文社」推動者黃臥松即云：「陳善閉邪褒貶稱，心傳十六繼相承。綿綿道統吾儒貫，大筆如椽任勸懲。」^[69]連碧榕也以「歐化東漸，道德日衰。禮義淪喪，罔顧廉恥。立三居士，誓挽頹風。」^[70]之語頌之，故《崇聖道德報》實屬於舊學勢力之集結無庸置疑。

畢竟族群的形式雖多元，而黃贊鈞所代表的漢儒團體，在傳統社會中曾經是社會的領導族群，是國家管理人才的主要來源。由於過去所接受的是內聖外王的教育，在修己之餘，面對社會更有著治人的理想，因此其組織會社、刊行雜誌，除有維繫族群，互通聲息的目的外，面對時勢變遷，難免會基於對社會的責任感與理想觀而心生救世的作為。故黃贊鈞言：「以為世道人心澆漓已極，苟非有提唱孔教以資補救，恐過此以往，其禍將彌烈也。」顯見對於救世的迫切性以及儒教為本的絕對性，正是黃贊鈞等人創辦《崇聖道德報》的動機與原則。

（三）振興傳統文化與抵殖民性之疑義

至於《崇聖道德報》在日治末期仍堅持其漢文的性質，是否與殖民者消滅漢文政策間存在對抗性？過去學者多半認為，判斷這類問題，複雜性相當高^[71]，很難由表面文字記錄產生絕對的答案，筆者反覆斟酌其是否可能作為創辦動機後，就不具有反殖民色彩，而不應視為可能動機的角度觀之，其理由有3點：

1、上文已言，《崇聖道德報》的旨趣與中國的儒教救世觀念一致，也同樣面對文化變遷的挑戰，加上「崇聖會」本身的親日色彩，以及該報於後期出現了許多宣揚國策、為殖民者服務的內

[69] 見黃臥松，〈祝詩〉，《崇聖道德報》12號，1940.02，頁12。

[70] 見連碧榕，〈祝道德報發刊三週年〉，《崇聖道德報》37號，1942.03，頁6。

[71] 見施懿琳，《彰化縣文學發展史》（彰化：彰化縣立文化中心，1997），頁100，乃云：「有心從政的台灣人士，不能像洪月樵、許夢青一般，閉門深居，拒不相見，否則將會把自己逼到絕路。她們知道在何時應作表面虛應，在何時應持守行為分際。最終目標還是要抗日，還是要保存漢文化傳統。這是日治時期作為被殖民者不得不採行的應變手法。」

容觀之。《崇聖道德報》對抗的對象可能確實是新文化而不是殖民者，黃贊鈞曾言：

若夫每年維持經費，則不得不仰諸當局之補助。蓋祀孔典禮，本屬官祭。今唱始雖自民間，而究其所以建設之故，必非如一部觀測以為，徒作振興漢文之計。蓋歐風東漸，世界思潮寢以激變。欲使社會人心復歸於正，舍闡揚聖道而外，必難求其成效。故當局不欲為善導思想則已，如欲為善導也，則對此將來維持，必不可不極力籌助，以垂久遠，使官民士庶咸知名教之尊，庶道德可企昌明，而思想自歸純正也。^[72]

筆者以為，若欲判斷其心態到底是真心只希望在殖民體系下，維繫舊道德，不欲「徒作振興漢文之計」，或是為了避免被查禁，爭取發表空間，而言不由衷。由其在〈步純青宗兄見贈瑤韻〉云「果能聖教再昭彰，抵死也甘隨末光。體制國家宜應變，人倫今古總如常。」加上其坐視《崇聖道德報》於後期質變，甚至參與許多親日作品的寫作，再觀諸其於〈台灣神社祭典感賦〉^[73]中，極盡歌詠殖民者的內容。可見其國家認同確實已有位移的傾向。

更何況其所主導之報社於42期後明確拒絕白話文，等同於拒絕台灣新文學運動及其帶有政治色彩的文化主張，相對而言，新文化運動者為了維繫漢文化達到反殖民的目的，其實並不反對儒家思想，如賴和、王敏川等新文化運動者也支持「崇文社」的活動。^[74]而「崇聖會」卻不能與之相互妥協，由此更加深了該報確實將對抗新文化以恢復傳統聖教倫理作為第一義的可能性。甚至由「崇聖會」主事者多與殖民者關係密切，並參與殖民者對治反殖民之組織，如辜顯榮等組織「公益會」和「全島有力者大會」，以與「台灣文化協會」所組織之「全島無力者大會」產生相互對峙的局面，由此而隸屬「崇聖會」之《崇聖道德報》對於「台灣文化協會」等組織，及其所推動的新文化與新文學運動之

[72] 見黃贊鈞，〈台北聖廟沿革序〉，《瀛洲詩集》（台北州：光明社，1933），序言，頁10。

[73] 見黃贊鈞，〈台灣神社祭典感賦〉，《台灣日日新報》，1902.10.28，5版。

[74] 見蘇秀鈴，〈日治時期崇文社研究〉，頁95-102。

態度也就不言而喻了，該報堅持「白話文敬避」，或許也於此有關。

2、就成員的年齡與身份而言，這些參與者泰半與殖民者關係良好，且老成持重，心態上是否還有強烈的政治對立性格，實令人質疑，故在生活安定之餘，其所關心者較有可能的是直接與其學養相關，但屬於局部問題的文化變遷現象，而不是對其處境可能帶來危險，屬於整體問題的政治對抗運動。

執著於道德教化工作，對殖民者而言，既不具直接的威脅性，對編者本身而言，又能實踐理想，進而透過寫作發揮興趣、與同好交流，甚至得以向當局表態。因為該報所反對的新文化運動，也是殖民當局所反對者，雖然儒者的出發點可能是為維繫舊文化，殖民者則是擔憂其背後的政治動機。但不論如何，這確實是比較符合老成心態的「穩重」選擇。

3、《崇聖道德報》刊行於日本殖民統治四十餘年後，當時清朝早已覆滅，原先的想像祖國已經山河易色。而這些文人或後代皆已陸續融入日本體系中。如李金柯、謝汝銓皆為國語學校畢業，施教堂之子入台北帝大預科就讀時^[75]且還使用「及第」一詞，可見其已經有以現代學校取代傳統科考的觀念，對其子之成就也頗為自得，許廷魁之子更加入了日本軍參與戰事，^[76]同樣的「崇文社」的黃臥松之子當時也進入軍隊服役。^[77]日本皇軍的主要敵人是中國的軍隊，故許、施、黃是否存有中國意識而希望中國戰勝日本，摧毀日本人創設的大學，實令人存疑，其國家意識，當然便有其他的可能存在，不管是向殖民者靠攏或產生台灣獨立的想法。

故筆者以為，雖然台灣傳統文化是以儒家思想為核心的文治社會，兩者息息相關，但就該報而言，振興台灣傳統文化以與殖民文化抗衡，與闡揚儒教思想以淨化社會宜作二分法，而後者為第一義。既然重點在以儒教淨化人心，屬於普世價值，便不涉及

[75] 見施教堂，〈示次男帝大豫科及第〉，《崇聖道德報》49號，1943.03，頁30。

[76] 見許廷魁，〈築城戰勉偉兒〉，《崇聖道德報》51號，1943.05，頁27。

[77] 見宋義勇，〈祝崇文社黃臥松先生令郎順昌君榮入陸軍機甲學校〉，《崇聖道德報》58號，1943.12，頁26。

國族認同問題。甚至已無國族認同的問題，自然也無抗衡殖民者的目的存在。

這與新文化運動者以振興漢文化為第一義，避免台灣族群文化被打壓而消失，甚至寄望台灣文化自主進化，擺脫文化被支配者的命運，產生台灣意識的新國族主義，試圖與殖民者所欲灌輸的日本文化進行對抗，具有強烈政治意圖的性質不同。整體而言，該報在語言選擇上雖然與當局的政策不一致，但重心與新文化運動者並不相同，且由於編輯者的老成心態，以及時勢的移轉，故其是否存在反殖民的動機，實令人存疑。

而就該報可能具有反殖民色彩，並以此為創辦動機的論據方面，其理由有3點，但多有待斟酌：

1、漢文書寫以及保存漢文傳統本身便具有反殖民性。但尊重原住民族的書寫習慣是後藤新平以來的一貫主張，也就是說，固然殖民者以消滅漢文為主要政策，但懷柔政策也給予漢文一定的空間，只是不易於基礎教育深化影響。另一方面，對於老成儒者而言，縱使國家觀念已經改變，也很難再學習日語。

簡言之，日本政府並未完全禁止漢文，國家觀念改變者也未必能用日文，故其書寫漢文未必就具有抗日的自覺，亦即語言的選擇不能單純做為國家意識的判斷依據。更何況古典詩文是日台雙方大抵能交流的工具，真正明顯具有抵殖民性者，應該是台灣新文學運動後所產生的白話文，這才是與殖民者強烈扞格的語言工具。

2、台灣的「道德復振教派」，主要有一貫道、天德教、天帝教、軒轅教、夏教、紅卍字會等。它們的共同特色是，復興中華文化，所具「中國意識」極為強烈。受到它們影響的台灣本土民間宗教——俗稱「鸞堂」的「儒宗神教」，^[78]例如台北「行天宮」、台中「聖賢堂」等，也以復興中華文化為己任，明顯具有「中國意識」。^[79]

[78] 該詞乃1919年台北三芝之「智成堂」所創，見王見川，《台灣的齋教與鸞堂》（台北：南天，1996），頁188。

[79] 見楊惠南，〈台灣民間宗教的中國意識〉，「台灣教授學會網站」<http://taup.yam.org.tw/announce/9911/docs/11.html>

《崇聖道德報》符合「道德復振」的原則，而黃贊鈞等都有參與「鸞堂」的背景，甚至到過中國進行考察，所以理論上其「中國意識」應該是存在的，但「中國意識」若是侷限於文化層面，而以闡揚中國孔子的聖教思想為第一義，未觸及國族認同層面，則也未必具有反殖民動機。

3、《崇聖道德報》的編輯者林永楷曾經參與台灣最後一次大規模武裝抗日事件，並因此入獄10餘年，故林永楷乃為該報當中可能的反殖民因子。但其在1941年間離社，而該報之後也逐漸出現明顯為殖民者服務的傾向，是否有理念不合的情況，不得而知，但相對於黃、許、施對於該報的全程參與，且表現出的親日色彩也較濃厚，《崇聖道德報》雖有抗日運動者參與，為該報增添反殖民的可能，但撰稿的主力既不在林凌霜，故影響恐怕也是很有限的。

總結而言，若要視反殖民為《崇聖道德報》的創辦動機，依據確實是相當薄弱的，故不能因為該報堅持使用漢文，提倡傳統文化，便貿然視之為反殖民的刊物。

四、內容與特色

筆者以為《崇聖道德報》的功能可分為兩類，一是執行道德教化的任務，二是提供文藝交流的空間，因而產生相應的內容。以下筆者試圖加以進一步區分，使讀者能大抵瞭解該報所呈現之輪廓為何。

（一）儒教為本之道德教化

《崇聖道德報》基本上是漢儒有感於社會變遷，乃以熟悉的觀念（儒家教義）與方式（著書立說），提供解決社會問題的可能方針。《崇聖道德報》中所揭示的價值觀，如其提到的為官當以「興學、勸農、禮讓」為本「風俗革則盜賊自息。」^[80]對於商人也抱持商為四民之末，品行較低的觀念，故在〈慷慨捐貲圓

[80] 見立山居士輯評，〈古今鑑（二）〉《崇聖道德報》49號，1939.07，頁19。

人夫婦》^[81]一文中評以「何一商人耳，而能有如此高義，圓人夫妻，拯人危難，雖士大夫或不及矣。」，顯然帶有商人品德一般皆不如士階層之意。至於對女性，該報除了連載30回〈述女戒〉，專講三從四德之要，並列舉規範人物以供效法的觀點，每期也多至少有一篇類似的文章，甚至到最後一期僅剩18頁，仍有〈孝烈女〉與〈節孝格天〉兩篇關於女子規範的文章。由此可見，該報確實在試圖使社會的精神層面返回傳統的儒家社會。只是該報並非專供學養深厚之儒者閱讀，肩負有普及教化的責任，故必須考慮接受者的程度，所以於道德教化的內容上又可分為三類，大抵是「遇上等人談性理，遇中等人語道德，遇下等人說因果。」^[82]但開方便法門，以兼顧各質性之人所能接受的方式，然皆不脫儒家的價值規範與理想境界，以下將依循此三層次的原則，對該報之內容細論之：

1、闡論教義，彰顯價值

對於質性、修養幾近「從心所欲，而不逾矩」的儒者而言，其所關注者是如何更精確的理解儒家義理以及尊奉的原因，以尋求思想的共鳴，疑惑的解答，甚至是生命的安頓。故在每號雜誌中，尤其在前幾頁，都能閱讀到許多闡述儒家思想之精義、論其不可偏廢、有益於當代的論說與講稿等。

以〈創刊號〉之相關文章為例，包括黃贊鈞〈夫子之道德為西洋人所佩服〉乃在反覆申論儒家思想是適用於現代社會，與現代許多思想相通的學問。而轉錄自美國人李佳白於「尚賢堂」演講的〈孔教之窺見一斑〉中也主張孔教原理，為人類共通之原理，不但中國當行，外國亦當行。在政治上，社會上有極重要密切之關係。認同孔教能合乎於當今社會之主流價值。

至於〈道德大綱〉顯然是針對新文化加以批判，而有世風日下的感嘆：「人恒不知道德為何物，相欺以謀智，相逞以詐偽。相競以利權，相結以黨派。幾若惟此始能立於世界中，故聞有談

[81] 見〈慷慨捐貲圓人夫婦〉，《崇聖道德報》1號，1939.03，頁31-33。

[82] 見李世偉，《日據時代台灣結社與活動》，頁262。李世偉引《感應圖說》之內容云「遇上等人說性理，欲下等人說因果。」又引《喚醒金針》之序云「與上等人談玄妙，與中等人語道德，與下等人說果因。」故筆者乃綜合二者之說法而有本文之說法。

道德者，目為迂酸，有行道德者，斥為腐敗，至社會綱紀之不振，風化頹敗者，皆此輩以釀成之也。不知人類之生存，皆此道德有以維持之。」其餘如〈信實乃人之常道〉、梁海棠〈論夫婦和〉皆是在議論人生當為之道，以使上等資質者能由理解道義，而由「知如何做」，深化為「何以要做」的討論。

其餘各號中除黃贊鈞作〈原道〉，由第2號連載至27號，申論儒家教義，接著又有〈說忠〉、〈孝〉以及〈孔聖為宇宙救世主〉由第55號連載至70號，皆刊登在每期的首頁，彷彿編者手札，但所論內容皆在人生至理而非里巷非議，可見該報以儒學為重，義理為先的用心。

至於其他編輯員的相關創作方面，該報創辦不久即逝世的周咸熙所作之〈人生通關說〉、〈人道主義說〉、〈養生莫善於寡慾〉皆是在儒家思想範圍內的知識性探討。施教堂除編有〈王陽明先生道語錄〉數十回，以供讀者發省外，另有〈說情〉、〈說心〉、〈立志於道〉等多篇闡道翼教之文。

經常參與「崇聖會」課題的張善（希舜）也作有〈敗風論〉以為歐風漸至，禮義俱失，金錢主義，色情現象充斥，而寄望講道說仁，改變頹弊之風。此皆將儒家義理與世界潮流做出對治的探討，也是時勢性議論之作，其餘此類作品甚多。

總言之，《崇聖道德報》每期固定皆有數篇闡發儒家思想的文章，即使到最後幾期篇幅大幅減少後，內文首頁仍至少維持一篇有關儒家的議論文，如黃贊鈞在最後一期仍引伸儒家思想撰有〈平天下論〉，該報重視人文理性探討的一面，也和善書產生了區隔性。

2、說教訓示，循循善誘

對於秉性中等者而言，其所需求的是「知如何做」的層次，故相關的教化工作便不可少。在《崇聖道德報》中，不花費時間在理論探討也不刻意強調果報，著重在傳授為人處世的原則心法與具體行事範例等中性內容，以供效法者，即屬於此類。而其所採用的形式相當多元，以下略分幾類以加以說明：

(1) 詩歌頌辭

儒家重視詩教，藉由朗誦溫柔敦厚、循循善誘的詩歌，可達成潛移默化的效果，在各號中往往穿插有類似作品。如〈浩歌行〉^[83]、〈勸孝詩〉^[84]、〈頌聖教詞〉^[85]、〈六戒歌〉^[86]、〈戒賭歌〉^[87]等皆屬於此類。

(2) 小說故事

小說如同電影，透過情節的演進，對於人心之教化也有莫大影響。該報連載最久的教化小說即是許廷魁〈張公藝善行錄百忍圖演藝〉該小說連載完後一度欲刊行單行本，內容份量達「四六版約百六十頁」，^[88]作者在小說中描繪出一個理想的世界，雖然也有愚昧的惡人，但卻都知過能改，給予人許多正面向善的啟示，更難能可貴的是，該小說並無果報情節，肯定了人心有自發為善的可能。同類作品甚多，例如該報停刊前幾期，版面頁數已所剩無幾，但仍在68至70號連載〈情見死生難兄難弟〉^[89]一文，內容以陳姓一家雖生活困苦，仍同心協力，貧困時家人能互相體諒，富裕後更能周濟鄉里，其內容皆在強調人性光明正直的一面，具有單純的勸善意義。

(3) 箴銘規訓

李金柯〈格言集句〉、莊玉坡〈明心寶鑑〉^[90]以及後期連載三十餘回的〈顧體集〉等皆是蒐集許多名言警句，並加以整理。另外如〈農學條規〉、〈循分新書〉、〈毓齋叢鈔〉、〈新菜根談〉等也是長期連載而有訓示意義者。另外如談文灶〈修身古訓〉、聶大年〈座右錄〉、曾汝修〈勸世文〉、徐奮鵬〈教家

[83] 作者還在題目下作小註云：「讀之可令人曠達。」可見作者顯然意識到詩歌對人心的影響力量。見《崇聖道德報》5號，1939.70，頁20。

[84] 見曾汝修，〈勸孝詩〉，《崇聖道德報》15號，1940.05，頁16。

[85] 見唐國第，〈頌聖教詞〉，《崇聖道德報》7號，1939.09，頁16。

[86] 見曾招木，〈六戒歌〉，《崇聖道德報》35號，1942.01，頁7-8。

[87] 見曾汝修，〈戒賭歌〉，《崇聖道德報》59號，1944.01，頁14。

[88] 見「社告」，《崇聖道德報》64號，1944.06，頁23。

[89] 見鐵線橋 余慎三，〈情見死生難兄難弟〉，《崇聖道德報》68號，1944.10，頁8-11，69號，1944.11，頁8-11，70號，頁10-11。

[90] 該書作者之後還獨立印刷4800冊提供免費索取。見台北崇聖道德報出版部啟：〈明心寶鑑四千八百冊〉，《崇聖道德報》65號，1944.07，頁32。

訣〉、張善〈壽說〉、施教堂〈勸世銘〉等或輯或作零星出現之作品也屬此類。觀其內容皆以宣揚儒家思想，勸人向善為主。

也有不少充滿人生智慧與知識的睿語。如〈呂祖救世方藥本草〉「教子，味苦，亦有回甘。」^[91]至於〈修身古訓〉除了有抽象的規戒，如在「富貴家之須知」中申述富貴家處世要「知足」、「明理」、「知命」之理^[92]，也對生活中常遭遇之事提出具體建議，如在「理家者之切要」提出蓋屋當注意建屋工匠為促成交易總會將蓋屋之價格壓低，然一旦建造開始，便開始遊說屋主增加規模與裝飾等，導致不少人因為視之為人生大事而力求妥善，為籌經費左支右絀，「因此困頓，或至破家賣產。」^[93]故宜漸進規劃，不能倉促為之。至於莊玉坡的〈鴉片斷癮法〉^[94]更具體對於荼毒民間的鴉片問題，提供應對之法，由此可見該報所提出的立身處世之方是全方位且切要時勢的。

（4）行述軼聞

除林凌霜的〈素王本紀〉最著名外，另有〈聖門傳記〉11回、〈二十四孝錄〉2回，以及「古今鑑」、「孝感錄」等專欄連載數十回，列述相當多古代人物以及儒家聖賢的行述記錄，以資效法。單篇者如第9號〈烈女吳濱香〉、第8號〈烈婦可欽〉等，而〈孝養可取〉^[95]一文是取台北日新町王姓孝子的故事，不論古今皆是欲透過肯定儒家思想實行者，以強化儒學價值體系。

3、因果驗證，雜以神怪

所謂「中人以下責以道義，而不知愧恥，動以禍福而始覺驚心。」而引人為善，即作善降祥之意，立碑垂世，為眾庶言之也。中人以下，不可以語上，深而言之，何如淺而言之，以示歸趨，捐利財，謀公益，所謂種福田。^[96]

[91] 見施文堂輯，〈呂祖救世方藥本草〉，《崇聖道德報》20號，1940.10，頁14-15。

[92] 見談文灶輯，〈修身古訓〉，《崇聖道德報》7號，1939.09，頁12-13。

[93] 見談文灶輯，〈修身古訓〉，《崇聖道德報》5號，1939.07，頁10-11。

[94] 見莊玉坡，〈鴉片斷癮法〉，《崇聖道德報》28號，1941.06，頁31。

[95] 見〈孝養可取〉，《崇聖道德報》63號，1944.05，頁20。

[96] 見謝汝銓，〈就福田利益現身說法〉，《崇聖道德報》56號，1943.10，頁12。

為了使影響力加深（入民間）加劇（入人心），面對無法喻之以理，甚至心存僥倖者，必要借用其所能接受之思想以勸導之，而非理性力量尤其能撼動人心。民間宗教思想往往具有其神秘性的一面，甚至在漢代儒家思想也多雜揉陰陽五行與天人相應之說，以達到警醒世人的目的。故儒教藉助民間宗教觀以宗教化的面貌迎合庶民需求，並不足為奇。

在《崇聖道德報》中，除了部分屬於自然因果現象外，其餘有相當多篇幅是著墨在鬼神、地獄、投胎、輪迴、附身、天譴等許多超自然現象，除了有「冤孽錄」、「歷史感應」、「孝感錄」、「厚德獲報錄」等專欄專門刊載此類故事外，每期另有許多單篇的故事，甚至是連載之小說，並透過因果報應的形式呈現，所謂「上考經書之蘊奧，下採里巷之傳聞。」^[97]這些「里巷傳聞」的結構與內容通常如下：

（1）造因

這些故事結構往往會先指出主角的所作所為，如為官寬厚正直或過度嚴峻、為師嚴謹或怠惰、為醫是否能不趁人之危、經商不貪利或陰謀暗算、為人是否能全人性命、尊祖恤族、燬淫書、孝順、放生或反之以慳吝、妄殺、不敬神、姦盜荒淫、陷害他人、作淫書等行徑。

（2）經歷

而肇因後，尤其是為惡者乃開始經歷病痛悔過、夢魘、鬼神現身等生心理折磨，甚至被動物言行所警惕，更有描寫經歷轉世超生、出遊地獄的內容。

（3）結果

肇因者最後結局的敘述，則是在以獎懲的內容，強化中心價值觀，大抵不外是福、祿、壽的得失與否，且以家族作為報應的單位。^[98]如符合正確規範者最後病痛消失、能得子嗣、子孫顯

[97] 見黃贊鈞，〈發刊五周年紀念感言〉，《崇聖道德報》60號，1944.02，頁1。

[98] 見林禎祥，〈宋代善書研究〉（東吳大學中文碩士，2004.07），頁95。在宋代便建立起來的儒家德報系統中，個人的善惡報應，與家族禍福間是相互連結的，如連載數十回的「歷史感應」，第5回中列舉范仲淹「子孫

貴、妻女相餽、甚至得動物報恩或轉世重生，仍能保有前世記憶，猶如壽命徹底重新開啟，如〈再生〉^[99]中之主角因為長期行善，故得以擺脫原本病痛的身軀，並在轉世投胎後還能接元配就近照顧。

不符合規範者則報以發瘋、不得好死、生病、轉世為畜生、諸事不順、遇盜、被鬼魂附身自殘、身陷囹圄、親人背叛、家人遭殃或墜入地獄等遭遇。

觀其內容有繁有簡，有古有今，有中國有台灣，如〈蛇報冤〉^[100]是取1937年中國青島的故事，〈放重利，受惡報〉^[101]則是由諸羅的高洲佐祥投稿，故事是以諸羅城為背景。而57號〈醫德獲報〉與64號〈冤魂三則〉的故事背景則分別發生在頭圍與蘭陽郡，皆屬於當時台灣的故事，其餘也有相當多取自中國古代故事者，蓋當時善書流通發達，又多源於中國，^[102]參考來源是如此，故可能方有此現象。

這些報應故事所涉及的層面非常廣泛，幾乎包羅了一般人常見之言行，深入人心的力量不容小覷。而不管是否出現非自然現象，作者真正的重點都是在喻天地綱常之道，使人知所當為。

動物除了在經歷中扮演警醒的角色外，如在〈龐居士〉中，當兩商人在樹下討論是否要利用龐居士的善心，收其資助，曖昧不還時，突然旁邊的驢子開口說道：「我前世，借三升大麥米，曖昧不還，如今出世為驢。以補前罪，還他債。」^[103]兩商人因此大為驚恐，於是急將財物歸還。或是在結果中扮演施報應者的角色，如許多動物報恩或仇的故事，〈義犬救主〉、〈蠻牛還債〉、〈鳥獸與人結怨〉、〈貓報恩〉等外，還有部分以動物本

綿綿，簪纓不絕。」王十朋因使師道尊貴而「子聞詩聞禮，亦登科第，仕顯宦。」司馬光「公後子孫亦顯貴，名垂千載。」其餘如「子孫貴盛」、「諸孫多大官」以報應延及子孫，幾乎是該欄結尾一貫的模式見。見《崇聖道德報》5號，1939.07，頁20。而相對屬於「說教訓示」類的「古今鑑」一欄便只強調古人之正言典範，顯然有所不同。

[99] 見〈再生〉，《崇聖道德報》5號，1939.07，頁27-28。

[100] 見呂美蓀，〈蛇報冤〉，《崇聖道德報》66-67號，1944.07，頁18。

[101] 見《崇聖道德報》5號，1939.07，頁30。

[102] 李世偉，《日據時代台灣儒教結社與活動》，頁136，台灣善書的流通，絕大多數是從上海、福建輸入，其中又以福建為主。

[103] 見《崇聖道德報》5號，1939.07，頁23。

身為主角，強調其也有靈性的故事，由於人之異於禽獸，是在於比其高等，故動物能作之事，人若不能豈不令人感到羞恥，故有此類文章使人知所警惕、效法。除了前幾期曾有「物猶如此」專欄專門寫此類故事外，另有〈豬知禮佛 能解人言〉、〈烈貓〉等故事。

但筆者以為，儒家為使價值系統推廣到民間，得以展開其生命力，因而強調神秘性，而有部分過於迷信，進而招致批評。^[104]但上文已言，宣教的本意終究是在人道，所謂天道，也是基於人道，是儒教所奉行的孔子之道^[105]，有其淑世理想，與實踐方式，故雖參雜佛道與鬼神之說的內容，也不過是在使盲昧之人規過向善，並深入民間的手段，一切皆是以現世人道為基礎出發。

所以天道乃受人間之道德價值所支配的。如〈冤孽錄〉中有「馬順」、「呂震」的故事，黃贊鈞於文末評到，冤鬼於史料多有記載，但忠臣義士卻少有抱怨之紀錄，這是因為忠魂義魄一脫人體已位列神社，而造孽至大者冥冥中早有果報，故無須親誅。此除可窺見其宗教觀，所謂忠義是現實世界中存在的價值，以陽間之道德價值決定陰間之結果，正凸顯了人道才是根本的精神。

黃贊鈞等漢儒平日雖然積極參與具有神秘色彩的宗教行為，但終究是以道德為本，以推廣儒教為目的，而不是在使人迷信與盲目。如對於〈豬道人〉前世行惡，有所悔悟，轉世投胎，能聽佛吃素，但仍遭屠殺惡報。黃贊鈞乃在結尾評曰：「知造禍易而泯禍難也。」其於文末加註，即是欲使讀者明白人間為善的重要性，文章不是在強調神秘主義而是人道主義。故施教堂也強調以宗教迷信匡騙世人之不該，其云：

儒教，以仁義道德為本，治國平天下，現世人道之教也。……人道無虧，可稱完人，人道居存，到處天堂。孔子言「未能事人，焉能事鬼。苟無人道，何存天理。」若

[104] 見田中一二編，《台灣年鑑》（台北：成文，1985）（台灣通信社原版，1935），頁147，針對儒教即指出，台灣儒教往往重視降筆、擲筊，演變為道教化，而儒教重視聖賢之教，遵行道德實踐躬行之本旨卻在台灣消失。

[105] 謝汝銓，〈宗教說〉，《崇聖道德報》42號，1942.08，頁3-4。以儒教「留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言。」

徒負宗教之虛名，陽為慈善，陰藏奸險，藉宗教而作惡，假慈悲而為非，言不顧行，行不顧言，如此者，雖口讀孔孟經書，持齋念佛，祈禱敬罪，有何益也？^[106]

黃贊鈞在〈三週年紀念〉文中亦云：「作善降祥，作不善降殃之記載史乘，抑里巷傳聞，足採為懲勸，備資世道之挽回，人心之矯者。」^[107]此皆可說明儒教推廣乃以匡正人間世道為本質，神秘主義不過是的手段，不應本末倒置，否定其價值。

（二）古典為宗之文藝空間

依於仁，游於藝。古典詩文乃是儒者的餘興活動，也符合「興觀群怨」、「溫柔敦厚」的詩教功能。上文雖已言，該報堅持「敬避白話文」可能存在其他政治動機，但儒者對古典文學的執著與興趣當為根本。例如該報15號中有一則〈印送功過格〉之廣告，此原本是民間信仰的一種實踐模式，^[108]後儒教推廣者也加以援用，但印送者卻強調其特地在篇末加印了10則「欲求詩學精進者，不可不讀之」^[109]的詩法以供學習作詩，可見儒教活動與古典文學間密不可分的關係。故《崇聖道德報》作為推廣儒教的刊物，其內容自然不能沒有以古典文學為宗的藝文成分作為陪襯，其內容主要可分為兩部分：

1、藝文活動與告示管道

由現存的《崇聖道德報》可見，該報偶有公告藝文消息的功能，由於當時古典文學的刊物已經非常少，故其所扮演溝通訊息的角色便更顯重要。各詩社、文社與商家、個人徵詩文的消息，常可見於各號之末，如「鷺洲吟社」、「高山文社」、「灘音吟社」、「淡如書會」、「崇文社」、「祝國民儲蓄獎勵功勞者受督府表彰紀念徵詩啟事」、「箕園徵詩」、「基隆民生質舖林金標氏為該舖10周年紀念徵詩」、「東洋食堂詩鐘公告」等，乃至於「崇聖會」本身徵詩文、詩鐘的消息，以及「瀛社詩問」等文

[106] 見施教堂，〈教之以道〉，《崇聖道德報》26號，1941.04，頁11-12。

[107] 見黃贊鈞，〈三週年紀念〉，《崇聖道德報》36號，1942.02，頁3。

[108] 見許洋主譯，酒井忠夫著，〈功過格的研究〉，《日本學者研究中國史論著選譯》7卷（中國北京：中華書局，1993），頁537-538。

[109] 見〈印送功過格〉，《崇聖道德報》15號，1940.05，頁34。

學知識問答的內容，皆曾以該報做為公告的管道。在藝術方面，如基隆東壁書畫屋的「書畫展覽會」廣告等皆然。

至於有些藝文活動的揭示，雖非以公告的方式來呈現，但也可由相關詩題得略窺其情。如1號的「文壇」、「詩壇」分別刊出「崇文社」徵詩文之作品〈孝烈女陸琬英傳〉、〈追悼孝烈女陸琬英〉詩，而除上文已提及之「崇聖會」、「漪蘭吟社」、「瀛社」的長期接續課題外，「壽蘇會」、「新聲吟社」等課題作品也曾於「詩壇」刊登，讀者同樣可藉此獲得相關訊息。

另外，文人即興的集會交流之作，往往也兼具傳播意義，如「黃贊鈞70大壽雅集七星莊」、「蘭陽道中聯吟」、「中秋夜雅集」、「北投賞雨課題」、「土庫、新港之人遊獅頭山之作」等詩作不勝枚舉，這對於同道中人自有其號召力量，也具史料的參考價值。

2、詩文創作與心得交流

《崇聖道德報》設有「文壇」、「詩壇」，「文壇」方面除「徵文」作品外，由於多是應用文，如張善（希舜）〈故耀西先生弔辭〉或〈勒封文林郎年伯蔭亭李先生傳〉、〈林母唐太孺人七秩壽序〉、施教堂〈玉璽兒百日招魂祭文〉、以及〈故辜顯榮翁墓前獻立石獅石燈奉告文〉，少數劉韻松〈瓊州紀遊詩集序〉、張善之〈喜雨記〉則較有文采，然並非每期皆有，故參考價值有限。

至於「詩壇」中，除了「崇聖會」及其附屬之「漪蘭吟社」與相關之「瀛社」的詩人課題作品外，也有不少該社社員，以及相關文友投稿之紀行、遣懷、寄贈以及詩酒交流之作。如：21號「詩壇」刊有許廷魁的〈合肥廬週客次〉、〈西湖紀遊〉等詩，27號「詩壇」刊有李金柯的〈神戶港〉、〈入京〉、〈遙拜皇宮〉、〈詣湯島聖堂〉等詩，29號「詩壇」刊有釋斌宗的〈遊京都銀閣寺庭園〉、〈登比叡山〉、〈遊琵琶湖〉、〈乘架空車〉、〈遊奈良公園於鹿苑觀鹿〉等詩，皆為紀行之作。

而18號「詩壇」所刊辜菽廬〈草山靜養雜詠〉8首與〈病中理食〉、〈病中吟〉、〈草山曉起〉、〈下山吟〉等則為遣懷佳

作，寄贈方面，除莊玉坡常與「崇聖會」成員郵寄贈詩外，例如張善分別於31、36號「詩壇」中作有〈東京曹秋圃來書〉、〈寄南京謝雪漁社兄〉亦然，至於文人雅集所作甚多，此處不再贅述。

根據統計，《崇聖道德報》之編輯成員，扣除初期即逝世的周咸熙，在「詩壇」發表的詩作，不論聯句，黃作有173首、辜作有110首、許作有154首、林作有27首、李作有110首、施作有178首、謝作有51首，另外由神戶到海南島後，莊玉坡也因為與台灣文友淵源甚深，故也常透過郵寄，長期於該刊發表作品，計有94首，其中辜、林、李、謝等人則並未全程參與《崇聖道德報》的刊行歷程。

其餘常參與課題，並與該刊編輯成員相過從者尚有鄭養齋、陳清秀、李世昌、施梅樵、鄭奎壁、吳靜閣、謝尊五、魏潤庵、林佛國等，加上參與徵詩課題者眾多，總計扣除編輯成員與莊玉坡之詩作後，該「詩壇」共發表了1772首長短詩歌，其對古典文學創作之貢獻，由此可見。

在相關的文學心得方面，尚包括黃贊鈞於52、53號的〈詩鐘管見〉與〈亞字平仄辨正〉，45、46號未署名的〈詩鐘談〉、52號的〈詩鐘鴻鵠志〉與25號〈詩文〉等。既有探討文章價值者，如〈詩文〉「文以明道，詩以道性情，詩有其義理。」^[110]亦有從事創作實務討論或探討文體淵源者。

總言之，該刊於道德教化之外，對於文藝的各方面貢獻其實也是相當卓著的。

（三）內容結構之特色

1、推廣形式，不拘一格

作為具傳播力的媒體，《崇聖道德報》為使道德教育深化，對於讀者各種可能的心態，顯然有意全面加以掌握。故不論是心性屬上等、中等或下等之人，每期皆刊有適當的文章加以對治，猶如醫師開藥，各投其效，不偏重於某一層次，試圖使道德教化

[110] 《崇聖道德報》25號，1941.03，頁33。

的範圍更縝密。如對於需要施以因果教育者，黃贊鈞總不忘在故事後加上評語，如其於〈孽報〉中評云：「行善必得善報，作惡絕難逃避。得警醒世人，亦一種功德。」^[111]以特別強調天理昭彰，報應不爽的觀念，不必失去信心，也不應以心存僥倖。

而由於採用的教化方式幾乎是「只問目的，不問手段」，所以過往鮮少在正式刊物上受重視的非理性力量之探討與引用，也浮上檯面成為說教利器。筆者以為，除了在現實上，當儒家受到信仰推崇形成儒教而有宣教的任務後，為了普及大眾，增加推廣的手段，於是吸收民間宗教觀念，而有神鬼報應等違背儒家原有人文理性的內容，是正常的演化現象。

另一方面，由於明清以來，中國傳統民間社會早已具有三教合一的思想^[112]，以儒教為宗的組織往往能兼容各類思想，甚至演變成清末的五教融合、六教融合^[113]等說，如屬於民間的「鸞堂系統」與「一貫道」等以弘揚聖教為宗的組織亦復如是，該報同樣也能兼容各宗派說法，如5號〈藍衣母導出重門〉^[114]一文有頌聖號之法可以脫困，以及觀音救苦顯靈感應之內容，而25、62號載有〈誦經脫禍觀音靈異〉、〈佛祖靈驗〉等文。

黃贊鈞於日治時期即已參與鸞堂運作，國府遷台後也參與一貫道組織的運作，而其友周咸熙在同訪大陸時期，也因緣際會接觸段正元之「道德學社」而崇奉其「萬教歸儒」的觀念。「同善社」改名後，施教堂也參與其事，^[115]雖然部分史實發生於《崇聖道德報》發行之後，但也足證編輯者原本即有類似理念^[116]，此亦得以為《崇聖道德報》在理性闡發儒家教義以及傳達中性的教化內容之外，尚能運用仙佛、鬼怪、地獄等非理性、神秘性思想找到合理性的解釋。

[111] 見黃贊鈞，〈孽報〉，《崇聖道德報》8號，1939.10，頁23。

[112] 同上註32。

[113] 見范純武，〈近現代中國佛教與扶乩〉，《圓光佛學學報》3期，1999.02，頁261-291。

[114] 見楊挺生，〈藍衣母導出重門〉，《崇聖道德報》5號，1939.07，頁32。

[115] 見李世偉，《日據時代台灣結社與活動》，王見川，〈序言〉，頁8。

[116] 如施教堂於〈我說〉，《崇聖道德報》35號，1942.01，頁4，探討儒佛關係，雖以儒為本，但也有會通佛教的傾向的，可見其兼容各家的思想與黃贊鈞、周咸熙等皆同。

緣此之故，學術（理性）、宗教（非理性）兩種原本較不會出現在同一刊物的內容，由於主事者學養與信仰兼修，因而得以合併出現，加上較為中性的教化性質文章之加入，理性、中性、非理性，三位一體，不拘一格，結構整飭的內容乃得以確立，與上文之「遇上等人說性理，遇中等人語道德，遇下等人說因果。」的主張方可相互呼應，且能更普及各界，增強影響力，此一開創性作為，乃成就其內容層次上的特色。

2、取材內容，廣泛豐富

黃贊鈞在〈三周年紀念〉一文中曾言《崇聖道德報》的內容，「雖曰述而不作，亦以作不勝述，述亦無異於作，故立旨即重述不重作。」^[117]故其重點不再獨創與否，而在取材能否兼容並蓄以匡正人心為本。

故李金柯作〈格言集句〉連載數十回，每篇取材對象遍及「進德錄」「遵生箋」、「懺摩錄」、「孫枝蔚紈褲子句」、「申瑤泉先生百字銘」、「王陽明訓童篇」、「白香山先生養生語」以及「曾文正公」、「蔡英先生」、「陸清獻公」之語等。同樣連載數十回的〈明心寶鑑〉、〈顧體集〉等亦然，前者如光是「安分篇」便列舉〈景行錄〉、〈擊壤詩〉、孔子、荀子、《中庸》之說，^[118]後者由28號起連載到69號，分門為「立身」、「學問」、「閨門」、「慎言」、「世情」等十數類，並適當搭配以取材自民間的格言加以詮釋。其餘單篇如擷取《菜根譚》作者洪應明之〈語錄〉亦然。另外如連載數期之〈學術宗教研究對客問答〉，則是取材自《梁樹堂文集摘刊》屬於參考近代著作者，然無疑也是述而不作。

至於許廷魁所作之〈張公藝善行錄 百忍圖演藝〉是改寫自民間的《百忍全書》，而東漢班昭原作有〈女誡〉，該報連載三十餘回之〈述女誡〉除了有引用〈女誡〉說教內容者外，更增添許多符合女誡規範之故事以增益規模，不論是改寫或延伸，都與「述而不作」的精神類似，又能豐富文本之內容。

[117] 見黃贊鈞，〈三周年紀念〉，《崇聖道德報》36號，1942.02，頁4。

[118] 見莊玉坡，〈明心寶鑑〉，《崇聖道德報》18號，1940.08，頁11-12。

加以該報刊行遍及亞洲各地，投稿者亦不限於台灣，材料來源廣泛，也使得版面更為豐富。如〈蛇報冤〉之投稿者呂美蓀應該是來自中國，因為在文中提到其曾因公務親赴故事現場濟南，又其所用年號為「民國二十六年」又〈藍衣母導出重門〉作者楊挺生首段即自述「予在廣元縣公安局長任內……」^[119]可見該文也是來自中國，至於「詩壇」中亦有來自海南島、^[120]北京、^[121]京都^[122]、東京^[123]等地之投寄作品。

總言之，該報不侷限於原創之作，取材來源與管道皆廣，使版面豐富，增加可讀性，可謂其題材的優勢與特色。

3、殖民影響，漸浸於後

雖然《崇聖道德報》刊行時已進入二次大戰時期，皇民化運動也隨之展開，但早期日本對外戰爭未露敗象。雖有許駕鰲在〈祝道德報重刊詞〉：「世道衰微，綱常廢墮，有識之士，罔不痛心疾首，思欲挽回狂瀾，援登彼岸者，世不乏其人也。……啟聾振聵，闡明聖道，擊破沈迷，策應皇民化，普救眾生心，則前功後功，其揆一也。」但主要內容仍偏重於儒家價值之教化，所援引之事證也少有源自日本者，但隨著戰事日益吃緊，島內的壓力也越大，幾乎到達全島動員的狀況，該報亦難置身事外。尤其「崇聖會」又是相當親日之組織，故該報由原先單純推廣儒教的內容，逐漸質變而加入皇民思想與軍國主義等價值觀，作為教化人心的內容，並不令人意外。

這些質變除了表面上，如「封面」由37期起加上「出600萬島民底力，活興亞之資源」等每期皆不同的精神標語，「內頁」也由第52期起固定在捐贈芳名錄上加上「祈皇軍武運長久」、「祈護國英靈冥福」等祈福文字。

[119] 見楊挺生，〈藍衣母導出重門〉，《崇聖道德報》5號，1939.07，頁32。

[120] 見謝瓊林，〈玉坡先生見示六一壽詩并賜佳果〉，《崇聖道德報》45號，1942.11，頁24，作者加註海南島。

[121] 見劉皓月，〈壬午春暮自遣〉，《崇聖道德報》46號，1942.12，頁29，作者加註北京。

[122] 見三浦豐二，〈和玉坡詞長壬午元旦還曆感賦瑤韻〉，《崇聖道德報》46號，1942.12，頁29作者加註京都。

[123] 見安倍留治，〈謝藝文社社友莊櫻癡君選余英美衰亡論刊海南文化月報賦此以寄珠崖〉，《崇聖道德報》61號，1944.03，頁26，作者加註東京。

在內容中，也開始很突兀的直接加入宣揚皇國精神者的文章，如由48期起便連載11篇轉譯自《皇國史》的〈帝國文化發達之原因〉，另有譯自台北帝大總長所講演的〈大日本者神國也〉等文出現。

在處世教化方面，早期若有具體直陳方法者，該報原本皆將重點放在一些生活智慧的傳授，但到後期許多具體教化的內容卻是在指導民眾如何在戰爭中生活，如〈疏開〉是在勸導民眾遇空襲時應立即疏散，相關之作還包括〈防空壕即待避壕〉等，而〈共公〉與〈奉公解〉是在強調戰爭中人民應該勉勵從公，〈王得祿〉則是藉其為清國效命因而功名俱全的事例，鼓勵台灣人民應該積極在二次大戰中爭取建功立業的機會。

而同樣是「動物有靈」的內容，也產生質變，如26號的〈忠馬〉^[124]中敘述的是被賦予「三百里文書到京」任務的馬在主人墜馬死後，還能自行進京傳遞公文，該文是在強調馬有靈性能盡忠職守，當然是要人仿效其盡忠之心，而在54號〈忠義不忘主〉^[125]一文中之「軍犬覓羅」不但英俊挺拔，在一次任務中發現了埋伏在民宅中的敵兵，因而率先躍入咬斷一人之咽喉，其被槍擊倒地後，日軍隨至將敵人「破腹而死」，而該犬乃「狂嘯，似喜其仇之得報也，乃絕息。」這種為國家可含笑而死的内容，不但暗示了皇軍的英勇形象，更包含了強烈的軍國主義思想，且盡忠的不再是犧牲屬於意外的「例行任務」，而是一種必然要面對犧牲的「國家使命」，內容更是充滿了報復與仇恨意識。

除此之外，同樣言鬼物，55號〈忠魂毅魄諸勇士依然團結以殺敵〉中，指出在南洋的日軍忠魂經常遊走於海島之間與美軍糾纏，致使美國軍艦自相殘殺，甚至軍機在日軍退守之無人島上還遭受到攻擊等，又強調「一死報國，其忠義之氣，瀰漫宇宙，卓越古今，其能顯靈殺敵，死尚如生。」^[126]但此已完全失去儒家人道為本的精神。而以上多是出自謝汝銓之手，可見其親日色彩對於該報的內容有相當程度的影響。

[124] 見〈忠馬〉，《崇聖道德報》26號，1941.04，頁22。

[125] 見謝汝銓，〈忠義不忘主〉，《崇聖道德報》52號，1943.06，頁24。

[126] 見謝汝銓，〈忠魂毅魄諸勇士依然團結以殺敵〉，《崇聖道德報》55號，1943.09，頁20。

另外原本以中國或台灣為題材的故事，也多改以日本人為主角。如「古今鑑」專欄一變為「先覺傳」德川光國、新井白石、大岡宗相、兒島惟謙、松平定信等幕府時代人物，篇幅甚至超過同時另一連載之「聖門傳記」專欄，另加入了37號〈本多武士〉、46號〈曾尾三兄弟〉、55號〈二宮金次郎〉、66-67號〈天和忠孝圖〉等，而這些多出自謝汝銓、許廷魁之手。許原本在創辦之初就有親日色彩，後期可謂更明確揭示其立場。

在「詩歌頌辭」方面，則是以黃贊鈞擔綱主筆，包括59號〈志願兵〉、60號〈納獻飛機歌〉、60號〈儲蓄歌〉、61號〈大和魂歌〉、65號〈挺身隊歌〉、68號〈防空壕〉等十餘篇，皆以歌行方式宣揚戰時國家政策。

在「詩壇」方面，原本只是提供個人抒發情志的園地，並非直接教化，基本上偶有這類作品，屬於個人作為，但後期宣揚軍國思想的頻率明顯變高，如林佛國〈大東亞戰歌〉一唱百餘句，^[127]曾來台的玉木懿夫於東京作〈新加坡攻略〉^[128]還特別在台灣發表。「猗蘭吟社課題」也一變為「軍用犬」、「潛水艇」^[129]等內容。

基本上，《崇聖道德報》原本即具有思想教化的功能，而早期教化的內容皆不脫儒家體系之價值觀，但後期可以很明顯的感覺到軍國主義與皇民思想等價值觀的灌輸，也成為該報教化的一部份，若不論國族意識與鼓吹戰爭上的是非，內容受整體局勢影響而質變，也是該報發展的一大特色。

五、《崇聖道德報》的時代意義及其影響推估

就歷史視野觀之，《崇聖道德報》在日治末期出版多年，由於當時許多漢文雜誌陸續停刊，甚至原本在《台灣日日新報》中所能得見的斯文界之訊息也隨著台籍傳統文人退出以及禁廢漢文政策影響而消失，故《崇聖道德報》所反映的時代意義與文化影

[127] 見林佛國，〈大東亞戰歌〉，《崇聖道德報》38號，1942.04，頁23-24。

[128] 見玉木懿夫，〈新加坡攻略〉39號，1942.05，頁25。

[129] 見「猗蘭吟社課題」，《崇聖道德報》40號，1942.06，頁28、41號，1942.07，頁28。

響必然是相當豐富且可深究的，試論之如下：

（一）漢儒理想主義的堅持

《崇聖道德報》的編輯者多為年過花甲有舉人、生員資格的老成漢儒，其餘在 1895 年時，也至少都已到了在私塾接受訓蒙教育的年紀，由於日治初期思想教育尚頗寬鬆，書房數量甚夥，故可以想見他們在日治初期也應該持續與漢學多所接觸。而歷經日本統治 40 餘年後，其中有人已取得日本政府任可的學歷，或曾在日本政府相關單位任職，社會面貌也大不如往昔，但他們卻始終能以舊學養為本，並付出人生最後的時光在推廣此道上，可見儒者不論所處於任何時代，其終極關懷依舊在於本身學養的操持與推廣，由此也可理解台灣社會歷經日本 50 年統治後，漢文化仍能佔有一定比例，漢儒在教化工作上的堅持，有其一定意義。

而《崇聖道德報》在漢儒的堅持下，所具有的時代意義及其影響與價值有二：

1、身份調整下的理想主義堅持與社會風氣之維繫

中國歷代多有被異族統治的經驗，儒學能始終維持相當影響力必有其原因，儒家雖強調「用行舍藏」，但又偏重以入世為實踐理念的要務，此實即是在教育儒者，為維繫儒學命脈，理想的堅持與身段的調整皆是需要兼備的。由於漢儒在新時代中已不再有專屬的「士」階層，且士子養成教育的消失，儒家思想不但失去官方的傳播管道，菁英知識份子也不再以此為宗，故漢儒處世方式必然需要跟著調整，才能在社會中持續產生力量。

漢儒欲堅持其理想並發揮影響力，首先必要在社會中尋找適當角色，其在《崇聖道德報》中所表現的應世之道是，先不和統治者間出現抗衡關係以站穩腳步，並在民眾普遍仍對漢儒有所尊重的情況下，試圖更貼近民間所能接受的信仰與觀念，再利用新時代下的組織動員方式，維持其影響力，繼續扮演著領導社會的角色。

由於漢儒在新時代下除能堅持理想，還能掌握與社會之間的脈動關係，利用新型態的組織與傳播媒體，如「崇聖會」與《崇聖道德報》，以重整舊文化勢力，在觀念上也能不與社會脫節，

廣泛運用民間信仰，所鼓吹者也皆符合普遍民眾對理想社會的看法，以吸引大眾的支持。故其循循善誘的努力對維持社會穩定的貢獻是不容磨滅的。

2、時勢遷移下的漢學勢力展現與漢文教育之推廣

上文已言，該報對新文化採抗拒的態度，由《崇聖道德報》能有長期且大量的刊行實績來看，漢儒顯然能爭取到相當多民眾在精神生活方面的認同，可見由於漢儒的堅持，新舊文化即使到日治末期，仍是各擁勢力的情況。

故不論其是否是因為對新文化團體持否定態度，而拒絕白話文寫作的可能，其對漢文化的堅持則是確定的，甚至比新文化運動者更堅持，因為當時許多新文化運動者已普遍使用日文寫作。

故在戰爭末期，抽離表面效國之語言後，不論漢儒內心深處，究竟是真的單純欲實踐儒家社會教化的理想，無碰觸國族政治的意圖，或存有與殖民者進行文化資本對抗的意識。但宋代以來，善書就常被充作語言教材，所以刊載善書內容的報刊，原本即可合理視其具有教育功能。^[130]故雖然在國族意識上，《崇聖道德報》顯得曖昧模糊，且與新文化運動者似乎站在對立的兩面，但其間接對漢文化在教育上的貢獻仍然是不可抹滅的。尤其能持續到1945年仍使用漢文的刊物，似乎僅剩《崇聖道德報》，可見漢儒的努力，對漢文教育仍有其重要的意義。

（二）古典文學持續的標竿

《崇聖道德報》在古典文學方面的時代意義與其影響與價值亦有二點可供探討，以下試論之：

1、體現儒學與詩文間的密切關連，且為古典文學之重要支柱

漢儒不能沒有風雅詩文的搭配，這是古今一致的現象。上文已言，該報經常提供詩文發表與資訊交流的園地、主動推動課題與徵詩文，並因為「崇聖會」與「瀛社」的關係密切，故早期多用《台灣日日新報》刊載相關課題作品的「瀛社」，由於1937年

[130] 見林禎祥，《宋代善書研究》，頁272。

後便不在該報發佈訊息與作品，^[131]後來曾一度利用《風月報》發表課題之作，但隨著《風月報》改組為以發表新文學為主，後期乃轉而利用《崇聖道德報》作為活動的根據。甚至當輪值者為崇聖會員時，課題的交寄地址即是「崇聖道德報編輯部」。^[132]再如該報社曾透過表彰林家老夫人到府贈匾的機會，以集合各詩社員、南方報記者、興南報社記者與來台甚久的日本漢文人尾崎秀真等於「錦園」席上舉辦聯吟活動。^[133]可見該報在日治末期，除了是儒教重要推廣刊物，也確實積極扮演起支持古典文學的角色。

另外，《崇聖道德報》於1942年首次辦理詩鐘徵募時，曾如此說道：

感嘆五州聯吟會罷，擊鉢聲微，騷人韻事，久寂寞矣。敲詩雅興，多于閩越，而馬尼拉最著，每一題出，南支南洋，紛然投卷者，多至萬餘，而獎賞亦頗隆，文人詞客，無不樂藉之以為消遣，故茶前酒後，到處引為談資，而私暇公餘，儘人視為樂趣，豈徒珠得探驪，光茲詞界，抑且標歡奪錦，振我騷風，本會此番徵募，即師此意。^[134]

由此亦可見其試圖振作古典詩活動的用心。

2、反映文人社會生活的實際情況，顯見詩文創作仍持續不輟

由「詩壇」之作品可見，許多皆能相當程度反映出日治末期台灣古典文人活動的狀態、特色與心境，提供了文學史料上的參考價值。如《崇聖道德報》的編輯成員多半利用「詩壇」發表近作，內容不乏酬唱次韻與集會吟詩之作，此不但可勾勒出其分別與共同連結起的文人圈有哪些，進而能使吾人進一步瞭解戰爭期台灣古典文人間的交遊關係。例如：由於同樣宗法孔教，施梅樵經常該報編輯施教堂、李金柯唱和。^[135]而辜菽廬由於早年在鹿港

[131] 瀛社最後一次在《台灣日日新報》發表課題作品是1937年3月4日，8版，「瀛社擊鉢錄」此後就沒有出現瀛社課題作品。

[132] 見「瀛社課題第一期」，《崇聖道德報》55號，1943.09，頁32。

[133] 見〈錦園席上聯吟〉，《崇聖道德報》46號，1942.12，頁23。

[134] 見〈徵募詩鐘〉，《崇聖道德報》43號，1942.09，頁26。

[135] 施梅樵與編輯群唱和的作品參見《崇聖道德報》6號、21號、25號、26號之「詩壇」。

為辜振甫之啟蒙師，所以結識不少鹿港文人，在該報中兩度可見其與鹿港文人施梅樵、王寶書、施一鳴的唱和。^[136]至於黃贊鈞70大壽雅集於七星莊時，參加者除編輯群外，還包括謝尊五、陳清秀、陳寶亭、許夢梅、李學樵、黃振等人，可見這些文人間的緊密關係。

日治時期由於交通進步，旅行已是以種生活常態，「觀光案內」的資料甚多，^[137]由「詩壇」作品我們可以瞭解到當時文人也已接受這種生活形態。例如：粘漱雲、辜菽廬、李金柯同遊北投，黃贊鈞、許廷魁、施教堂、謝尊五、張家坤等到遊樂園雅集等。且由其停駐休憩之地點經常選擇在名山廟宇，與當時儒教活動多與寺廟結合的時代環境一致，如由〈秋日遊凌雲寺聯吟題壁〉、〈西雲寺觀月〉、〈立秋遊慈航寺聯吟〉〈宜蘭碧霞宮小集〉等詩題皆可見一斑。

雖然中國文人自古即有與僧侶唱和之記錄，但由「詩壇」作品可見台灣文人與寺廟僧侶之間的關係似乎更為親近，如陳雪滄、王竹修有與寶覺寺釋斌宗唱和之作，而在詩作中也常見文人經常以寺廟為借宿之地，如王了庵之於月眉山「圓光寺」，^[138]黃贊鈞更在一次桃竹旅遊中除參訪了「萬佛庵」、「大溪齋明堂」、「回善寺」、「勸化堂」，且皆是寄住於寺廟中，包括「海會庵」、「獅岩洞」、「開善寺」^[139]至於其他文人參拜的詩作不再贅述。也因為關係匪淺，常在「詩壇」發表作品並與文人唱和的釋斌宗作《般若波羅密多心經要釋》即透過該報刊登「贈閱經書介紹」之告示。^[140]

如此多少也間接反映出文人在社會參與上，既不能如過往在

[136] 辜菽廬與鹿港文人唱和之作參見《崇聖道德報》19號、25號之「詩壇」。

[137] 「日治時期的台灣社會，民眾休閒生活除了承襲農業社會的舊有習慣外，也加入殖民政府所創造的新休閒空間與生活新思維。」見程佳惠：《台灣史上第一大博覽會》（台北：遠流，2004），頁139。另可參見宮崎健三：《台灣週遊概要》（台北：成文，1985再版，台南新報台北印刷所原版，1927）或杉山靖憲，《台灣名所舊蹟志》（台北：成文，1985再版，東京凸版印刷原版，1916）。

[138] 見釋斌宗，〈贈了庵先生幽棲月眉山圓光寺〉，《崇聖道德報》36號，1942.02，頁35。

[139] 見黃贊鈞，〈宿獅岩洞〉等十餘首詩，《崇聖道德報》15號，1940.05，頁39-40。

[140] 見「贈閱經書介紹」，《崇聖道德報》34號，1941.12，頁8。

政府當中擔任要職，乃轉而進入宗教體系與寺廟間產生的密切關係，黃贊鈞曾任指南宮、保安宮要職，^[141]周咸熙任南港區長時，曾主導「慈祐宮」的重建^[142]則可做為相關佐證。

其次，由於交通的進步與日本領地的快速擴張，台灣文人不但可以走遍全台，足跡更遍及各國，上文已有所提及，由此可見，古典文人與過往不同的世界觀必然已經產生，而「詩壇」也因此能提供許多文人足跡的史料。

另外，在「詩壇」中也可見到詩人對於戰爭各種處境與想法，例如該報在後期「詩壇」中出現了許多歌頌皇軍，殲滅英美的作品，但在終戰前出刊的最後一號中，我們可由黃贊鈞與莊玉坡之唱和一窺其真正心理。

黃贊鈞在〈懷櫻癡社弟於古珠崖〉^[143]中言：

翹首瓊州萬里天，故人書劍隔雲煙。干戈滿地何時靖，夢外相逢已七年。

而莊玉坡於〈次石衡社兄寄懷原韻〉^[144]中回覆道：

彈星熾烈布歐天，烽火亞東未息煙。休戰媾和應不遠，靈雞唱破劫灰年。

可見國族意識是否位移，與是否支持戰爭是兩回事，台灣文人對於長年戰爭在心理上早已感到厭煩，只是礙於緊繃的時局不便多說。但到了戰爭後期，日軍敗象已全露，故黃、莊顯然不諱言對於停戰的期盼與對於戰亂中友人的掛念，也不再說些「堅持銃後同甘苦，一億皇民共一哀。」^[145]的場面話了。

[141] 黃贊鈞曾擔任「台北保安宮臨時重整委員會」主任委員。與「木柵指南宮」義務主任。見李世偉：《日據時代台灣結社與活動》，頁233，與「大龍峒保安宮全球資訊網」。

[142] 周咸熙任南港區長時，曾主導「慈祐宮」的重建，見〈錫口慈祐宮落成式〉，《台灣日日新報》，1915.11.28，6版。另參見周咸熙，〈晚登指南宮途次〉，《台灣日日新報》，1928.03.28，10版。

[143] 見黃贊鈞，〈懷櫻癡社弟於古珠崖〉，《崇聖道德報》71號，1945.01，頁15。

[144] 見莊玉坡，〈次石衡社兄寄懷原韻〉，《崇聖道德報》71號，1945.01，頁15。

[145] 見新高福祐，〈戰捷感賦〉，《崇聖道德報》56號，1943.10，頁29。

總言之，《崇聖道德報》中文人活動的紀錄與詩作的內容，除了可作為史料的補充外，其所展現的足跡眼界、生活形態、與寺廟的關係以及對戰爭乃至於時勢的種種心理，更能反映文人與時代的關係，可供再深究的內容甚多。

且透過《崇聖道德報》可使世人明白，即使到戰爭後期，台灣古典文學活動不但仍由有心人持續推動著，由作品內容可見，文人在保持本身步調之餘，也未故步自封，同時維持著詩文寫作的興趣。而《崇聖道德報》在古典文學活動上，可說既是推動其持續發展的標竿，也是揭示其持續存在的標竿，除了在文學史上有其時代意義，對日治末期文學活動之推廣與貢獻尤為卓著。

六、結語

《崇聖道德報》之內容與許多國府遷台後之「儒宗神教」組織性質類似。故「同善社」改名為「中華聖道會」後，黃贊鈞除加入其運作行列外，也邀請了長期共事的施教堂參與其事，辦理《正言》月刊，猶如《感應錄》及《崇聖道德報》後之續編刊物。^[146]

故由本文可見，《崇聖道德報》不但是日治時期的重要研究史料，在當代研究上，該報成員與國府遷台後宗教界的關連，以及與一貫道與善社間的關係，也仍有許多值得深入探討之處。但這牽涉到複雜的信仰系統，屬另一專業領域，尚待其他學者加以研究。

至於《崇聖道德報》在文學史與思想史上的貢獻方面，由於其能長期刊行，故保有豐富的內容，且其處在日治末期，漢文刊物陸續停辦的情境下，能堅持到終戰的1945年，更顯珍貴。由本文可見，不論其所蘊含之時代意義，與保存之文獻史料，乃至於對當時的文學、思想、社會層面之實況呈現與影響，確實皆有不可輕忽的地位存在，頗值得再從各種角度更深入挖掘其意義。

[146] 見李世偉，《日據時代台灣結社與活動》，王見川之〈序言〉，頁7-9。

參考資料

一、專書

- 山根勇藏，《台灣民族性百談》（台北：南天，1995，1930原版）。
- 太田猛編，《台灣大觀》（台北：成文，1985，台南新報社，1935原版）。
- 王志弘、李根芳譯，Brooker, P 原著，《文化理論詞彙》（台北：巨流，2003）。
- 王見川，《台灣的齋教與鸞堂》（台北：南天書局，1996）。
- 田中一二編，《台灣年鑑 大正13年版下》（台北：成文，1985，台灣通訊社，1924原版）。
- 台灣省文獻委員會編，《台灣省通志 文教志 文化事業篇》（南投：台灣省文獻委員會，1973）。
- 台灣省文獻委員會編，《台灣近代史》（南投：台灣省文獻委員會，1995）。
- 李世偉，《日據時代台灣結社與活動》（台北：文津，1999）。
- 宋光宇，《宗教與社會》（台北：東大，1995）。
- 宋光宇，《宋光宇宗教文化論文集》（宜蘭：佛光人文社會學院，2002）。
- 河原功主編，《風月·風月報·南方·南方詩集 總目錄·專論·著者索引》（台北：南天書局，2001）。
- 杉山靖憲，《台灣名所舊蹟志》（台北：成文，1985，東京凸版印刷原版，1916）。
- 呂大吉，《宗教學通論》（台北：博遠，2003）。
- 林欽賜編，《瀛洲詩集》（台北州：光明社，1933）。
- 林進發，《台灣人物評》（台北：成文，1999）。
- 林慶彰編，《日據時期台灣儒學參考文獻》（台北：台灣學生，2000）。
- 高拱乾纂輯，周元文增修，《台灣府志》（台北：文建會，2004）。
- 泉風浪編，《台中州大觀》（台北：成文，1985，1922原版）。
- 唐君毅，《中國文化之精神價值》（台北：正中，1953）。
- 酒井忠夫，《增補中國善書の研究（上）》（東京：國書刊行會，1999）。
- 黃贊鈞，《大同要素》（台北，呂瑞廷發行，1949）。
- 黃天才、黃肇衍著，《勁寒梅香——辜振甫人生紀實》（台北：聯經，2005）。
- 施懿琳，《從沈光文到賴和：台灣古典文學的發展與特色》（高雄：春暉，2000）。
- 施懿琳，《彰化縣文學發展史》（彰化：彰化縣立文化中心，1997）。
- 許大同，《宗教學》（台北：五洲，1983）。
- 許雪姬總策劃，《台灣歷史辭典》（台北：文建會，2004）。
- 許洋主譯，《日本學者研究中國史論著選譯》7卷（中國北京：中華書局，1993）。
- 宮崎健三，《台灣週遊概要》（台北：成文，1985，台南新報台北印刷所原版，1927）。
- 程佳惠，《台灣史上第一大博覽會》（台北：遠流，2004）。

- 盛清沂、王詩琅等編，《台灣史》（南投：台灣省文獻委員會，1977）。
- 橋本白水，《台灣統治と其功勞者》（台北：成文，1999）。
- 謝幼偉，《倫理學大綱》（台北：正中，1982.06）。
- 藤崎濟之助著，《台灣全誌》（台北：成文，1985，中文館，1930原版）。

二、論文

（一）期刊論文

- 王汎森，〈道咸年間民間性儒家學派——太谷學派研究的回顧〉，《新史學》5卷4期，1994.12。
- 石陽睢，〈台南文廟的樂歌〉，《台灣風物》1卷1期，1950.1。
- 李世偉，〈日治時代文社之研究——以「崇文社」為例〉，《台灣風物》47卷3期，1997.09。
- 范純武，〈近現代中國佛教與扶乩〉，《圓光佛學學報》3期，1999.02。
- 程大學譯，ねずまさし原作，〈「皇民化」政策與「民俗台灣」〉，《台灣文獻》32卷2號，1981.06.30。
- 黃美娥，〈日治時代台灣詩社林立的社會考察〉，《台灣風物》47卷3期，1997.09。
- 編輯室，〈林凌霜先生事略〉，《台灣風物》20卷4期，1970.11。
- 翁聖峰，〈評《日據時期台灣儒學參考文獻》——兼論續編的可行方向〉，《中國文哲研究通訊》11卷1期，2001.03。
- 劉寧顏，〈談儒家與宗教的關係〉，《台灣文獻》31卷3號，1970.10。

（二）博碩士論文

- 川路祥代，〈殖民地台灣文化統合與台灣傳統儒學社會〉（台南：成功大學，2001.07）。
- 林禎祥，〈宋代善書研究〉（台北：東吳大學中文碩士，2004.07）。
- 蘇秀鈴，〈日治時期崇文社研究〉（彰化：彰化師範大學國文研究所碩士論文，2001.01）。

（三）研討會論文

- 金培懿，〈日據時代台灣儒學研究之類型〉，《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集（下）》，台南：成功大學，1997.06。
- 翁聖峰，〈日據末期的台灣儒學——以「孔教報」為論述中心〉，《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集（上）》，台南：成功大學，1997.06。
- 謝崇耀，〈日治初期新舊學之爭之時代意義與影響研究〉，嘉義：台灣人文研究新境界研究生學術研討會，2006.12.17。

（四）網站資料

- 韓星，〈段正元道德思想精義〉，「國際儒學聯合會網站」<http://www.ica>。

org.cn，

楊惠南，〈台灣民間宗教的中國意識〉，「台灣教授學會網站」<http://taup.yam.org.tw/announce/9911/docs/11.html>

三、報紙雜誌

黃贊鈞等主編，《崇聖道德報》1-71期，1939.03-1945.01，台北崇聖會出版部。

不見著者，〈台北孔道宣講團 一週年紀念會〉，《台灣日日新報》，1923.10.22。

不見著者，〈台灣聖教報社成立序〉，《台灣日日新報》，1926.03.29。

不見著者，〈聖教報二卷出〉，《台灣日日新報》，1926.11.11。

不見著者，〈新刊紹介〉，《台灣日日新報》，1934.05.19。

不見著者，〈萬華孔道講演會〉，《台灣日日新報》1926.06.08。

不見著者，〈台北崇聖決議 請州知事主祭 改行三躬鞠禮〉，《台灣日日新報》，1923.06.13。

不見著者，「瀛社擊鉢錄」，《台灣日日新報》，1937.03.04。

不見著者，〈錫口慈祐宮落成式〉，《台灣日日新報》，1915.11.28。

陳子珊，〈論新學宜如何振興〉，《台灣日日新報》，1900.11.21。



A Research of Chong-shen Moral Magazine and Its Era

Hsieh, Chung-Yao

Doctoral Student
Department of Chinese Literature
Chung Cheng University

Abstract

The society and its culture had widely changed in Taiwan in the late period of Japanese govern. As Taiwanese scholars, however, they still insisted on their Utopia. My essay aims to discuss the Buddhistic magazine, the last ceasing publication. I try to explore Chong-shen Moral Magazine in different ways—its establishment, motives, progress, main contents as well as function.

Moreover, the magazine persisted in using classical prose, advocated traditional morals. All in all, it provided positive meaning in classics and social discipline. Nevertheless, Chong-shen teams' close relation to Japan also hinted something—that's why it denied vernacular prose and New Culture Movement.

There are three features of the magazine. First, it provided various contents for all walks of life. Second, it accepted writings from different areas. Material and style of these articles show their diversification. Third, the contents changed in the latter period. It showed the authority seriously interfered media.

In addition, the magazine not only supplied moral codes but also provided a place for Confucianism and literature. Therefore, in the last part of my essay, it elucidated Chong-shen Moral Magazine's significance and values in philosophy and literature. In Confucian scholars' insistence, the magazine affected social thoughts and traditional culture. It also supplied a place for the creation of classical culture, esp for classical poems. It played an important role in classical poets in late period of Japanese govern.

Key word: Chong-shen team, Chong-shen Moral Magazine, Confucianism, Classical literature, Relation to traditional culture